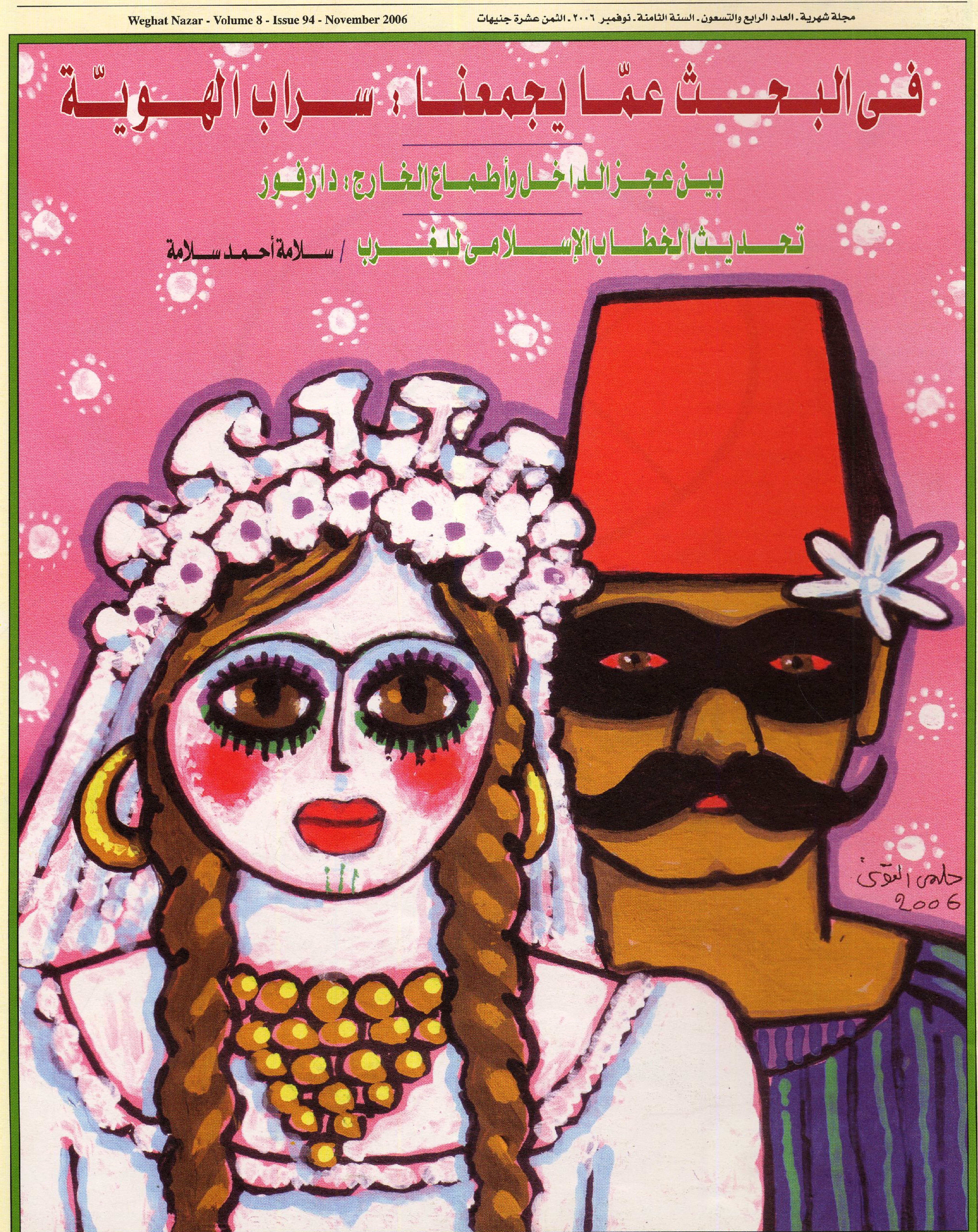
وجهات نظر

الكتب

فى الثقافة والسياسة والفكر

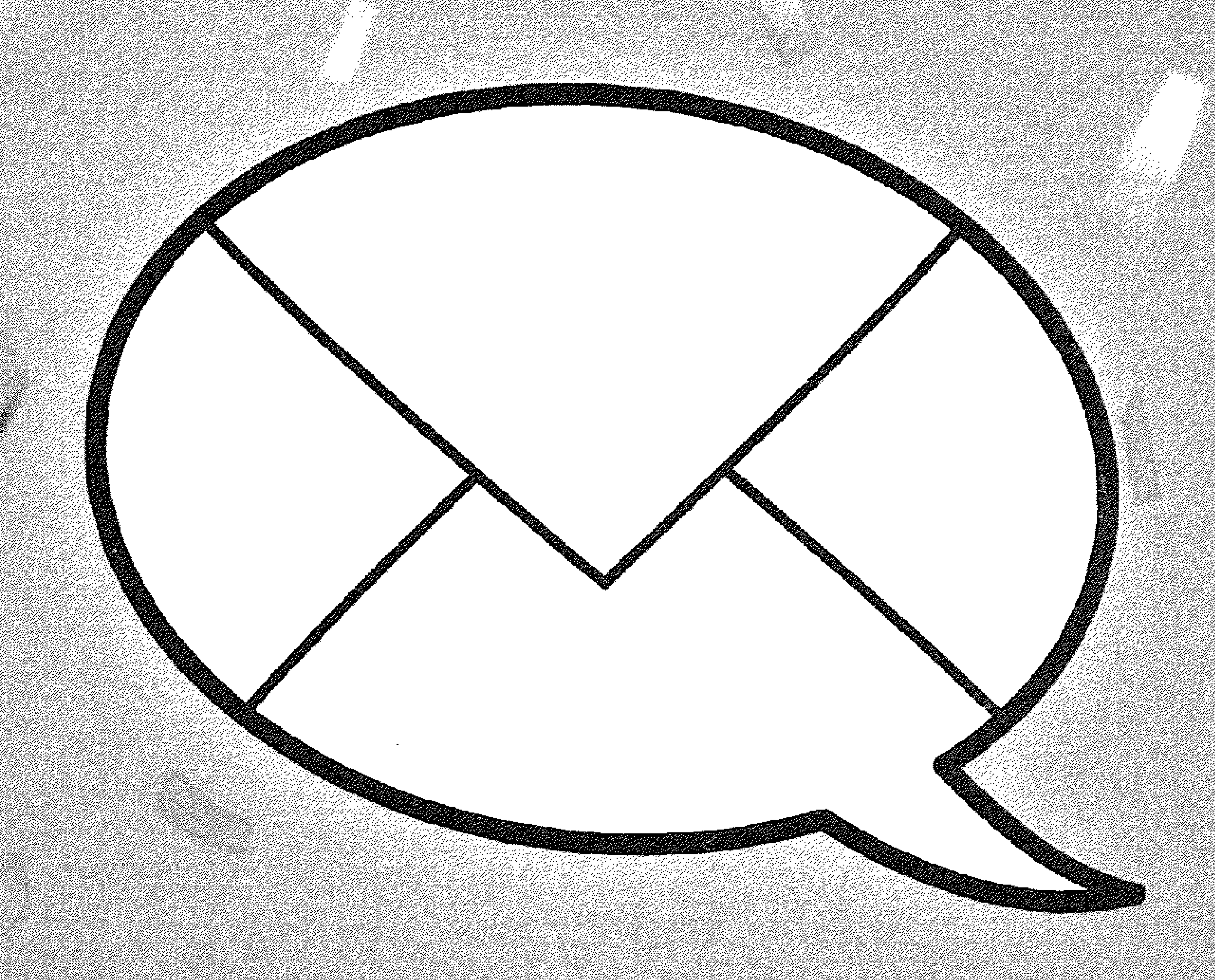
Weghat Nazar - Volume 8 - Issue 94 - November 2006

مجلة شهرية . العدد الرابع والتسعون . السنة الثامنة . نوفمبر ٢٠٠٦ . الثمن عشرة جنيهات



عيد فطر مبارك

قولها بصوتك أحسن بالـVoice SMS



عيّد على الأهل والأصدقاء برسالة بصوتك

فقط:

- اضغط على * ثم ادخل رقم المحمول المرسل إليه
- اضغط على ✆
- قم بادخال رسالتك الصوتية باللغة التى تفضلها

كيفية الإستماع لرسالتك الصوتية Voice SMS

- اضغط على * 0 * ثم ✆ للإستماع لرسالتك الصوتية مجاناً
- لإعادة الإستماع لرسالتك الصوتية إضغط على * 1 * وسوف تحاسب بسعر دقيقة المحمول

موبينيل

* سعر إرسال رسالة صوتية Voice SMS ٣٠ قرش لعملاء ستار وبريمو وبيزنس و٤٠ قرش لعملاء الـو

* لمزيد من المعلومات إتصل بـ ٣٠٠ مجاناً

السـنـة الثـامنـة
العـدد الرابع والتسعون
نـوفـمـبـر ٢٠٠٦

عضو مجلس الإدارة المنتدب للإنتاج
أحـمـد الـزيـادى

الكتب وجهات نظر

فى الثقافة والسياسة والفكر





تصدر عن:
الشركة المصرية
للنشر
العربى والدولى

رئيس مجلس الإدارة
إبراهيم المعلم



محتويات العدد:

كتّاب العدد:

- إجلال رأفت.. أستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة
- أمارتيا سين.. أستاذ بجامعة هارفارد وحاصل على جائزة نوبل فى الاقتصاد ١٩٩٨.
- أورهان باموك.. روائى تركى حصل على جائزة نوبل فى الآداب ٢٠٠٦.
- جوردون س. وود.. أستاذ التاريخ بجامعة Alva O. way الأمريكية
- خيرى منصور .. كاتب عربى.
- سلامة أحمد سلامة .. صحفى.
- صبرى حافظ .. أستاذ الأدب العربى الحديث بجامعة لندن.
- فكرى أندراوس .. كاتب مصرى مقيم بالولايات المتحدة.
- كريستيان كاريل.. صحفى أمريكى.
- كيشور مهبوبانى.. دبلوماسى بارز من سنغافورة.
- مارتن ريز.. أستاذ علم الكونيات بجامعة كامبريدج البريطانية.
- محمد المهدى... مستشار دار الآثار الإسلامية بالكويت.
- مها عبد الرحمن.. أستاذ علم الاجتماع المساعد فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة.
- نيكولاس رو.. ناقد أدبى بريطانى.

رسوم العدد للفنانين

محمد حجى ـ سعد الدين شحاتة . أحمد اللباد





المراسلات:

الشركة المصرية للنشر العربى والدولى
٣ ميدان طلعت حرب ـ القاهرة ـ جمهورية مصر العربية
ت : ٣٩٣٠٤٩٠/ ٣٩٣٠٤٩٢/ ٣٩٣٠٤٩٦ ـ فاكس ٣٩٣٠٤٩٨ (٢٠٢)
البريد الإلكترونى (التحرير): e-mail: info@alkotob.com

الاشتراكات:

السنة الواحدة (اثنا عشر عدداً) شاملة أجرة البريد : داخل مصر: ١٠٠ جنيه مصرى ـ اتحاد بريد عربى: ٦٠ دولارًا أمريكيًا ـ أوروبا وأفريقيا: ٧٠ دولارًا أمريكيًا ـ أمريكا وكندا: ٨٠ دولارًا أمريكيًا ـ باقى دول العالم: ١٠٠ دولار أمريكى.
إدارة الإشتراكات: ٨ شارع سيبويه المصرى ـ ص . ب : ٣٣ البانوراما ـ مدينة نصر
هاتف: ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس ٤٠٤٨٥٤٦ ـ subscription@weghatnazar.com

ثمن النسخة:

فى مصر ١٠ جنيهات مصرية ـ السعودية ١٥ ريالاً ـ الكويت ١,٥ دينار ـ الإمارات ١٥ درهما ـ مملكة البحرين ١,٥ دينار ـ قطر ١٥ ريالا ـ سلطنة عُمان ١,٥ ريال ـ لبنان ٥٠٠٠ ليرة ـ سوريا ١٥٠ ليرة ـ الأردن ديناران ونصف ـ ليبيا ديناران ـ الجزائر ٣٠٠ دينار ـ المغرب ٢٠ درهمًا ـ تونس ٤ دنانير ـ اليمن ٣٠٠ ريال ـ فلسطين ٣ دولارات.
Austria, France, Germany and Italy: EURO 6 - United Kingdom £3 - USA $ 5.

طبع بمطابع الشروق بالقاهرة

نون

سلامة أحمد سلامة

تحديث الخطاب الإسلامى للغرب

■■ فى العقد المنصرم كان التسامح والتفاهم، والتحاور والتقارب هى المفردات الغالبة فى لغة الخطاب بين أوروبا والعرب والمسلمين، مهما اشتدت الخلافات وانجرفت السياسات. كانت لم تزل هناك بارقة أمل فى أن تظل الصراعات السياسية والمنازعات القومية والعرقية التى تؤججها الأطماع التوسعية والمكاسب الاقتصادية، بمنأى عن دائرة الأديان والعقائد، وعن محاولات الزج بها فى أتون الصراعات السياسية التى اشتعلت بضراوة بعد الحرب الباردة.. لم يكن أحد يتوقع أن يشهد العالم نكسة إلى عصور الحروب المقدسة، ولا إلى الخلط بين الدين من ناحية وبين حركات التحرر والنضال من أجل الاستقلال من ناحية أخرى.

نعم، كان الصراع فى نهاية القرن الماضى قد حسم لصالح النظام الرأسمالى فى مواجهة الأيديولوجية الشيوعية. بعد مايقرب من نصف قرن من منافسات وصدامات ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وعسكرية، لم يكن الدين فيها غير عامل ثانوى. بل يمكن أن يقال إن الدين أُبعد عمداً عن دائرة الصراع بين الشرق والغرب، وطغت المسحة الإلحادية على المعسكر الشيوعى بينما طغت المسحة العلمانية على المعسكر الغربى. وفى كلتا الحالتين بقيت الكنيسة والدين خارج الحلبة.

أما فى العالم العربى ودول العالم الثالث بصفة عامة، فلم يكن الدين حينذاك يلعب فى الداخل دوراً صراعياً تنافسياً فى تفاصيل الحياة السياسية والاجتماعية وتقلباتها فى هذه الشعوب التى كانت تشهد مرحلة أشبه باليقظة من سبات عميق.. تناضل من أجل استكمال استقلالها وانتزاع سيادتها على ثرواتها، وتعيد التوازن الاجتماعى بين الطبقات. وفى كل ذلك بقى الدين مكوناً روحياً أساسياً يقبع فى الوجدان، دون أن يتحول إلى موضوع للصراع الداخلى أو التصدير الخارجى، على كثرة ما زخرت به المنطقة العربية من أديان وملل ونحل وطوائف. وإن كان زرع إسرائيل كدولة يهودية تقوم على أساس دينى قد أعاد إحياء النزعة الدينية بين الشعوب الإسلامية، كدافع إلى الجهاد فى وجه الهجمة الصهيونية.



ومع ذلك فقد شهدت هذه الفترة نشاطاً متزايداً فى مجالات التبادل الثقافى وفتح أبواب الجامعات مع الغرب، اتخذت طابعاً تنويرياً حضارياً فى محاولة للتعويض عن قرون من الاستعمار أدت إلى التخلف والجهل والفقر. وسقطت الحواجز أمام آلاف من المبعوثين والدارسين والباحثين عن عمل. الذين لقوا تشجيعاً ودعماً فى صورة المنح الدراسية وتيسير سبل الانتقال والعمل والاندماج فى المجتمعات الغربية، دون أن يقف اختلاف الدين حائلاً أمام علاقات خلت من شوائب العنصرية والتعالى والكراهية.. لم يكن هناك ذلك الاستقطاب المفتعل الذى برز بقوة فى السنوات الأخيرة على أسس دينية وعرقية يعانى منها العالم الآن.

فما الذى حدث؟

ولماذا انقلبت العلاقات إلى شكل من أشكال العداء والصدام؟ فلا يكاد يمضى يوم دون أن تحمل موجات الأثير صوراً صحيحة أو زائفة لدين لم يخرج بعد من ظلام العصور الوسطى، وشعوب تحمل السيف والأحزمة الناسفة.. يركب المتطرفون فيها السيارات المفخخة، يجزون الرقاب ويفجرون الأبراج ومحطات القطارات ويزرعون الرعب بين المدنيين، ويعملون كل ما فى وسعهم لإبراز اختلافهم الثقافى فى السلوك والملبس والممارسة الدينية، ثم لا يسمحون لأحد بانتقادهم حتى ولو كان من بين صفوفهم.. فلا ينجو مفكر أو أديب من تهديداتهم وطعناتهم لمجرد أنه يطرح فكراً مخالفاً أو اجتهاداً دينياً غير تقليدى؟!

لقد كان من الطبيعى نتيجة لهذه الصورة الظالمة أن تأتى الردود من الغرب محملة بالإساءات فى مقالات ومواد إعلامية، تطعن على الإسلام والمسلمين وتحقر من شأنهم وتسخر بتعاليم دينهم وتتخذ موقفاً عدائياً منهم. وتمضى إلى أبعد من ذلك بإجراءات وقوانين تهدف إلى عزلهم وحصارهم فى المجتمعات الغربية التى استقروا فيها، ثم ينتهى الأمر الآن إلى ظهور أحزاب وقوى سياسية تطالب بطردهم من أوروبا كلية. ولا يقتصر الأمر على السياسيين، بل تسارع الكنيسة وعلى رأسها بابا الفاتيكان إلى إسباغ صبغة دينية عقائدية على المواجهة، تعيد إحياء العداوات الدينية والتاريخية القديمة، بعد قرون خفتت خلالها الأحقاد والعداوات، وجرى تبادل ثقافى خصب وغنى شكل أساساً من أسس الحضارة الغربية الراهنة.



لم يأت التدهور الحالى فى العلاقات بين الغرب والإسلام والمسلمين من فراغ. ولكنه جاء نتيجة ثلاث موجات ارتدادية تصاعد مفعولها عبر العقود الثلاثة الأخيرة. ومع كل موجة من هذه الموجات، تغلب إرث الضياع العربى وعجزه عن ملاحقة الحضارة الحديثة، وما اقترن بها من طفرة علمية وتحولات اجتماعية وسياسية، على قدرة العرب والمسلمين فى الرد على التحديات والاتهامات التى وجهت إليهم. وعكست كل موجة مرحلة من الصدام الحضارى والفكرى الذى استدعته صراعات دولية، كانت ترتفع فيها درجة العداء وتتسع الهوة بين طرف متقدم يملك المكتسبات الحديثة، وطرف متأخر ينأى تدريجياً عن الإمساك بآليات التقدم السياسى والاجتماعى والمعرفى، على الرغم مما تهيأ له من أسباب الثروة النفطية والبشرية. وكلما اتسعت الهوة كلما ازدادت فى المجتمعات الإسلامية درجة الانغلاق على القديم والعودة إليه. وكأنه الدرع الذى يحمى من التهديدات الخارجية ومن مخاطر الانفتاح على العالم الجديد.

تمثلت الموجة الأولى فى الصدام الذى وقع بين الثورة الإسلامية فى إيران وبروز حكم ولاية الفقيه، وبين الولايات المتحدة، عندما استولى الحرس الثورى على السفارة الأمريكية وتم احتجاز الرهائن فيها. وبدأ الغرب ينظر إلى هذا التطور نظرة مختلفة، باعتبار أن هذا الصعود الإسلامى يمكن أن يتخذ موقفاً معادياً للغرب ومصالحه فى هذه المنطقة الحساسة التى تضم أكبر مخزون للنفط فى العالم.

وجاء هذا التغير فى مرحلة استخدمت فيها أمريكا عداء المسلمين للماركسية فى طرد النفوذ السوفيتى من أفغانستان. وهى اللحظة التى تشكلت فيها طالبان بمساعدة المخابرات الأمريكية ونشأ تنظيم القاعدة فى أحضانها. واعتبرت أمريكا أن معركتها فى أفغانستان هى الضربة قبل الأخيرة، لتقويض المعسكر الشيوعى وطرد النظام السوفيتى من أوروبا الشرقية.

وفى هذه الحقبة بدأت مظاهر التحرش الفكرى بالإسلام. عندما أدانت الثورة الإسلامية فى طهران سلمان رشدى بسبب روايته «الآيات الشيطانية» وأهدرت دمه. ولحق بها العالم الإسلامى السنى ليثبت أنه ليس أقل حماساً ودفاعاً عن الإسلام من الدولة الشيعية.

وولد فى هذه الظروف ما سُمى بالحوار بين الأديان، واتخذ شكلاً مؤسسياً حين استضاف الفاتيكان مؤتمراً للحوار فى مدينة «ازيزى» الإيطالية عام ١٩٨٦. وكان الكاردينال راتزينجر (البابا بنديكت الحالى) من أقرب المقربين للبابا يوحنا بولس الثانى، ولكنه على العكس منه لم يكن متحمساً لمسألة الحوار، ولا يثق فى إمكانية التغلب على الخلاف بين الأديان.

وفى هذه المرحلة نجح اليهود فى تجاوز أحقاد الماضى وإقناع الغرب بأن دولة إسرائيل تشكل امتداداً للحضارة الأوروبية التى تتحالف فيها المسيحية واليهودية، بعد أن قدمت الكنيسة الكاثوليكية اعتذاراً برأت فيه اليهود من دم المسيح. وبدا بوضوح أن النفوذ اليهودى على السياسة الأمريكية وصنع القرار فيها، أخذ يتجه نحو كسب جماعات للضغط فى أوروبا للدفاع عن حقوق الإنسان ومكافحة العنصرية، مستفيداً من خلو الساحة من أى جهد عربى أو إسلامى فى مقاومة حملات



لم يكن غريباً أن تظهر حينذاك فكرة «البحث عن عدو» بعد أن اختفى العدو الشيوعى وسقطت هيبة موسكو. وظهر ما سمى بالعدو الأخضر



التشكيك والإدانة التى اقترنت بحوادث خطف الطائرات وبعمليات انتقامية قامت بها فصائل المقاومة الفلسطينية ضد أهداف إسرائيلية فى الخارج.



وجاءت الموجة الثانية مواكبة للظروف التى أدت إلى أحداث سبتمبر ٢٠٠١ والتداعيات التى أعقبتها. وهى فترة اتسمت بكثير من المساجلات والأزمات بين الغرب والعالم الإسلامى. وظهرت خلالها مقولات هنتنجتون وفوكوياما حول صراع الحضارات ونهاية التاريخ. وبالأخص بعد تفكك الاتحاد السوفيتى وتداعى حلف وارسو وسقوط حائط برلين وهرولة دول أوروبا الشرقية للانضمام إلى الاتحاد الأوروبى وحلف الأطلنطى.

ولم يكن غريباً أن تظهر حينذاك فكرة «البحث عن عدو» بعد أن اختفى العدو الشيوعى وسقطت هيبة موسكو. وظهر ما سمى بالعدو الأخضر ممثلاً فى العالم الإسلامى، الذى يختلف فى عقائده وقيمه ومصالحه عن الغرب. وعندما وقعت أحداث سبتمبر التى قام بها مسلمون (١٩ شخصاً عربياً) كانت خميرة العداء فى العالم العربى ضد أمريكا قد بلغت درجة لا يمكن تجاهلها.. فتحت غطاء تخليص الكويت من الغزو العراقى ٩٠، ٩١، أقامت أمريكا قواعد عسكرية غطت منطقة الخليج، وانكشفت حقيقة الدور الأمريكى فى إشعال الحرب العراقية الإيرانية. وبدا أن النظام العالمى الجديد الذى برزت فيه الولايات المتحدة كقوة عظمى وحيدة فى العالم، استهدف وضع منطقة الشرق الأوسط تحت هيمنته، لحساب إسرائيل وعلى حساب الحقوق العربية وحقوق الشعب الفلسطينى، وهو ما ولد نقمة على النظم العربية الحاكمة، أفضت إلى عمليات إرهابية داخلية قامت بها جماعات إسلامية متطرفة، راح ضحيتها الرئيس السادات. وحين ازداد الضغط على هذه الجماعات، أفسحت لها الدول الأوروبية والولايات المتحدة ملاذاً على أمل أن تصبح أداة ضغط على الحكومات والأنظمة العربية.

ولا يمكن فى هذا السياق أن نتجاهل ظهور البعد الدينى فى حرب أفغانستان ثم فى حرب العراق التى شنتها الولايات المتحدة بالتحالف مع دول أوروبية، بدعوى محاربة الإرهاب وسحق عناصره وتنظيماته فى أفغانستان. ثم بدعوى تجريد العراق من أسلحة الدمار الشامل.. وأخيراً بدعوى نشر الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان التى أدى غيابها عن العالم الإسلامى - من وجهة نظرهم - إلى التطرف والراديكالية وظهور بؤر إرهابية. وقد جرى ترويج هذه الدعاوى فى حملات إعلامية مكثفة تحت غطاء محاربة «الفاشية الإسلامية» أو «الإرهاب الإسلامى».

ومرة أخرى لم يكن العرب والمسلمون على مستوى التحدى فى مواجهة هذه الهجمة المنظمة التى استخدمت فيها أرقى التقنيات الحديثة فى حروب الإعلام، وأساليب الضغط السياسى والاقتصادى والعسكرى لابتزاز النظم السياسية الحاكمة. وإطلاق يد إسرائيل فى التعامل مع السلطة الفلسطينية بأكثر الأساليب همجية وبربرية، ودون أدنى مراعاة للمواثيق والاتفاقيات الدولية. الأمر الذى شجع إسرائيل على حصار غزة واحتلال الضفة، ثم على شن حرب تدميرية ضد لبنان.

وفى كل هذا وقفت الدول العربية والإسلامية عاجزة مهلهلة، غير قادرة على الدفاع عن مصالحها، وغير قادرة على اكتساب احترام العالم بفضل ما تملكه من نظم سياسية تساير التقدم. وبدت الصورة الشائعة للعالم الإسلامى، انعكاساً فى مرآة مشوهة تسم المسلمين بالعنف وعدم التسامح والتعصب والعيش فى الماضى. التصقت بأكثر من ١٨ مليون مسلم يعيشون فى أوروبا ونحو ٧ ملايين يعيشون فى الولايات المتحدة.



فى الموجة الثالثة التى نشهد تجلياتها الآن، فقد حوار الحضارات - الذى كان منصة لإطلاق الجهود للحفاظ على التعددية الثقافية وعلى التنوع العقائدى - زخمه وهدفه، وأصبح مجرد شكل بغير مضمون. بل أصبح فى بعض الأحيان قناعاً لعملية تفكيك منظمة أوشكت أن تعيد العلاقات بين الغرب والإسلام إلى نقطة الصفر. فتصاعدت حملات الوقيعة لتعميق الهوة وإيجاد الذرائع الكفيلة بحصار الجاليات المسلمة وتضييق الخناق عليها، والنظر إلى ظاهرة الهجرة من الجنوب باعتبارها تمثل تهديداً للمجتمعات الأوروبية وتقاليدها وعاداتها.

وجاءت حوادث التفجيرات فى مدريد ولندن لتضفى جواً من التوتر والتوجس فى العلاقات بين الجاليات المسلمة وبين المجتمعات التى تعيش بين ظهرانيها. وأصبح الاتهام الجاهز أن هذه الجاليات تقاوم الاندماج فى المجتمعات الأوروبية وتحاول فرض قيمها ومعتقداتها على الآخرين. وبذلك هيأت الجرائم التى ارتكبها بعض المسلمين فى هذه البلاد أسباباً لتغذية الحملات الموجهة ضد الإسلام.. أسفرت عن مسلسل لا يكاد يتوقف من الاستفزازات والإساءات الناجمة عن سوء الفهم أو عن الرغبة فى إثارة ردود فعل حمقاء من الجاليات المسلمة، تكرس الصور السلبية المسبقة التى تعمق روح العداء والاستعلاء.



أخشى ما نخشاه أن تكون العلاقات بين الإسلام والغرب قد دخلت مرحلة حرجة، تتحرك فى حلقات مفرغة من الفعل ورد الفعل الذى يمكن أن ينسف جسور التواصل ويذكى نار الخصومة وينزل أضراراً جسيمة بملايين المسلمين والعرب المقيمين فى أوروبا وأمريكا.

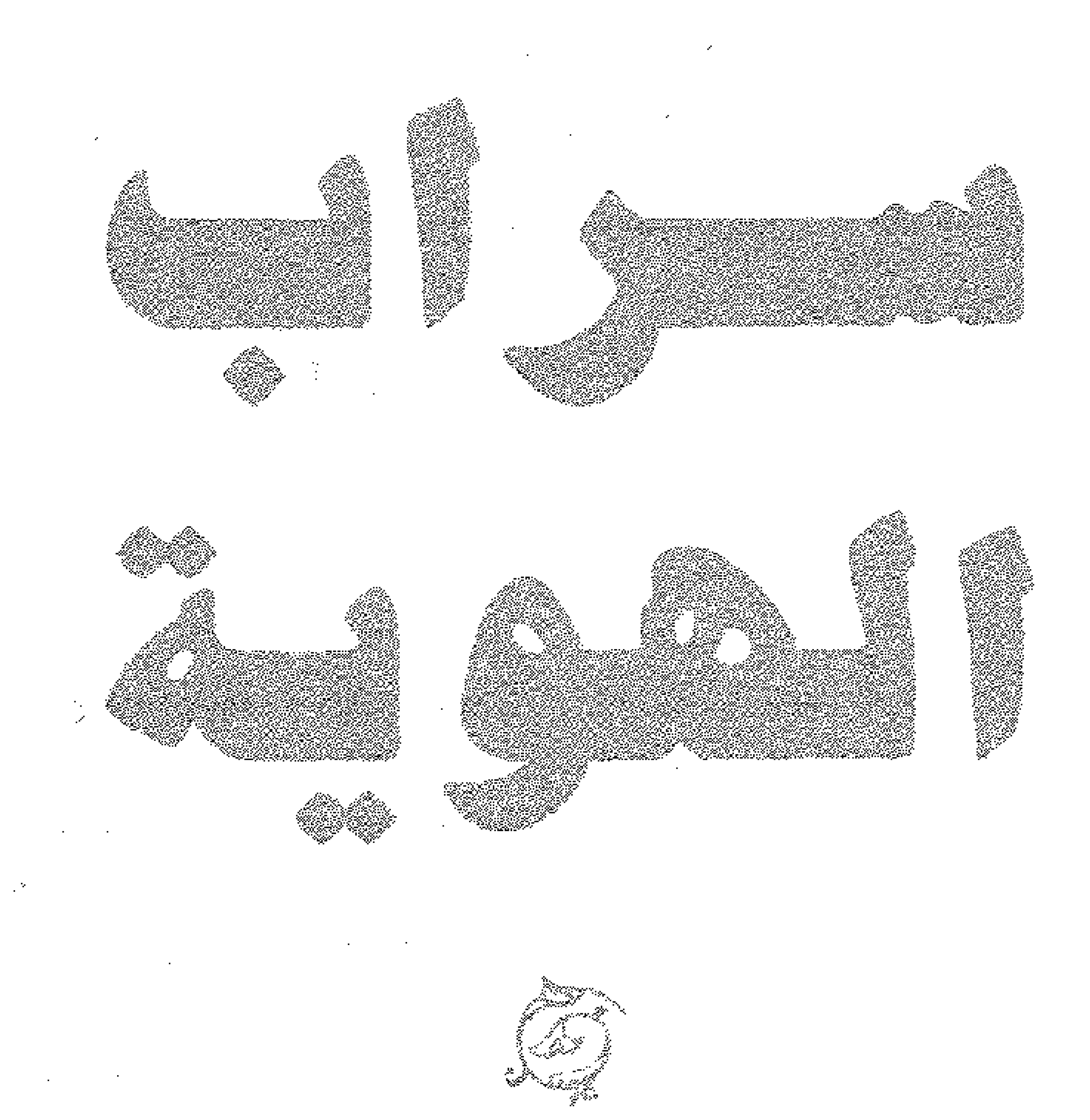
ولأسباب عديدة، فليس فى مقدور العالم الإسلامى وليس فى مصلحته أيضاً، أن يوسع الفجوة أكثر مما اتسعت مادام الوضع العربى الإسلامى متخلفاً، عاجزاً عن اللحاق بالطفرة العلمية والفلسفية الهائلة التى تشكل ملامح العصور الحديثة وتحديات العولمة. وما دمنا نعيش فى عالم متخلف يتخبط فى مشاكل سياسية واجتماعية واقتصادية لا نهاية لها.

هنا لابد من البحث عن أساليب جديدة فى التفكير، وفى التخاطب مع الغرب.. من أجل إيجاد أرضية لحوار نقدى وخطاب عقلانى يسعى إلى كسب النخب الغربية من ناحية. والارتقاء بمفاهيم الجاليات المسلمة وسلوكياتها من ناحية أخرى.. على أن نأخذ فى الاعتبار أن هذه المجتمعات الغربية تعيش فى ظل نظم علمانية، لا تحتل فيها السلطة الدينية وضعاً مركزياً كالذى تحتله السلطة الدينية فى المجتمعات الإسلامية. كما أن التنوع الثقافى والدينى فى مجتمعات الغرب، حررها من الوصاية التى يمارسها رجال الدين عندنا، وأطلق العنان لمناقشة المقدسات والإلهيات دون حساسية أو تحفظ، بل ودون مبالاة بمشاعر الآخرين ومقدساتهم.

وعلى هذا الأساس، وباختصار شديد، فإن تحسين صورة الإسلام لن يتحقق من خلال محاولة دعوة الغرب أو هدايته إلى الإسلام أو إقناع الفاتيكان ورجال الدين المسيحى بصحة المعتقدات والتصورات الإسلامية، كما بدا فى الخطابات والرسائل والمقالات التى حررها علماء الدين والإفتاء وأئمة الأزهر والمؤسسات الإسلامية موجهة إلى بابا الفاتيكان أخيراً على صفحات الصحف العربية.

ولكن المطلوب هو التعريف بالإسلام ومبادئه، واستثمار منظومة القيم التى تحكم هذه المجتمعات فى الدفاع عن الحرية والمساواة والعدالة الدولية، ومبادئ التنوع الثقافى والتعددية السياسية والتكامل الحضارى للإنسانية.. دون أن نفرض معتقداتنا على الآخرين، ودون أن نجد أنفسنا فى موقف يعادى حرية الفكر والتعبير.

إن حاجتنا لخطاب دينى جديد موجه للخارج، لا تقل عن حاجتنا إلى تجديد الخطاب الدينى فى الداخل! ■



سراب الهوية

أمارتيا سين



يقوم «التوجه الأيديولوجى» على الاستخدام الفعلى لما يسمى بـ«الهوية» المفردَة. وهو بهذا يجرد الإنسان مما يتصف به دائما من تعدد جوانب انتماءاته التى تقوم عليها الصلات التى تجمعه إلى غيره من الناس فى وطنه أو فى العالم الأوسع. ويتغذى هذا «التوجه الأيديولوجى» على غرس مفاهيم الاستعلاء على من لا ينتمون إلى تلك الهوية المفردة الضيقة. ومن هنا كان هذا التوجه سببا فى كثير من الحروب الداخلية الفظيعة فى العالم الإسلامى وفى غيره.

وأسهم ما يسمى بـ«الصحوة» الإسلامية فى خلال الثلاثين السنة الماضية فى التركيز على «الهوية الدينية»، بل «المذهبية» وحدها مما خلق كثيرا من الأزمات القاتلة فى المجتمعات الإسلامية المتعددة.

وإذا كان علينا أن «نتصدى» لهذا «التوجه الأيديولوجى» فيلزمنا أن نعالج مشكلة «الهوية» الضيقة التى عمل التيار الصحوى على إنقاص المسلمين إليها.

ومن الشواهد الأخيرة على صحة توصيف البروفيسور الأمريكى من أصل هندى أمارتيا سين لميل كثير من الناس إلى التصنيف بانتخاب هوية واحدة ليستخدموها عنوانا على من يريدون أن يجعلوه هدفا لعدائهم عبارة «المسلمون الفاشيون» الخرقاء التى أطلقها الرئيس الأمريكى جورج بوش الابن على من اتهمتهم السلطات البريطانية قبل أسابيع بالتخطيط لتفجير بعض الطائرات فى أثناء تحليقها على المحيط الأطلسى. وهو يوحى بذلك أن كونهم مسلمين كاف لأن يقوموا بهذه الجريمة. ولا يلتفت إلى أن من الممكن أن تكون بعض الانتماءات الأخرى لهؤلاء، إن صحت التهمة عليهم، إلى جانب كونهم مسلمين، هى التى دفعتهم إلى هذا التخطيط الإجرامى غير المقبول. والبروفيسور سين حائز على جائزة نوبل للاقتصاد فى سنة ١٩٩٨م. وتورد المجلة البريطانية أنه «وُصف مرة بأنه «ضمير المتخصصين فى تخصصه»، أى فى الاقتصاد. وقد قضى أكثر من أربعة عقود وهو يعالج قضايا مثل عدم المساواة والفقر والثمن الذى تدفعه الإنسانية مقابل التنمية الاقتصادية. ويتناول سين فى كتابه الجديد «الهوية والعنف: خداع المصير» Identity and Violence: The Illusion of Destiny, الصادر عام ٢٠٠٦، مفهوم الهوية الإنسانية مبينا كيف أن حس انتماء شخص ما إلى مجموعة عرقية أو ثقافية أو دينية أو اجتماعية فى ظروف محددة ربما يقوده إلى أن يتصرف بطريقة قاتلة مسمومة».

وقد كتب البروفيسور سين مقالين عن قضايا الهوية نشر الأول فى مجلة Slate فى مارس الماضى والثانى فى مجلة The New Stateman فى يوليو الماضى. وتفضل البروفيسور سين مشكورا بالإذن لى فى ترجمة هذين المقالين وهنا أولهما.

حمزة المزينى

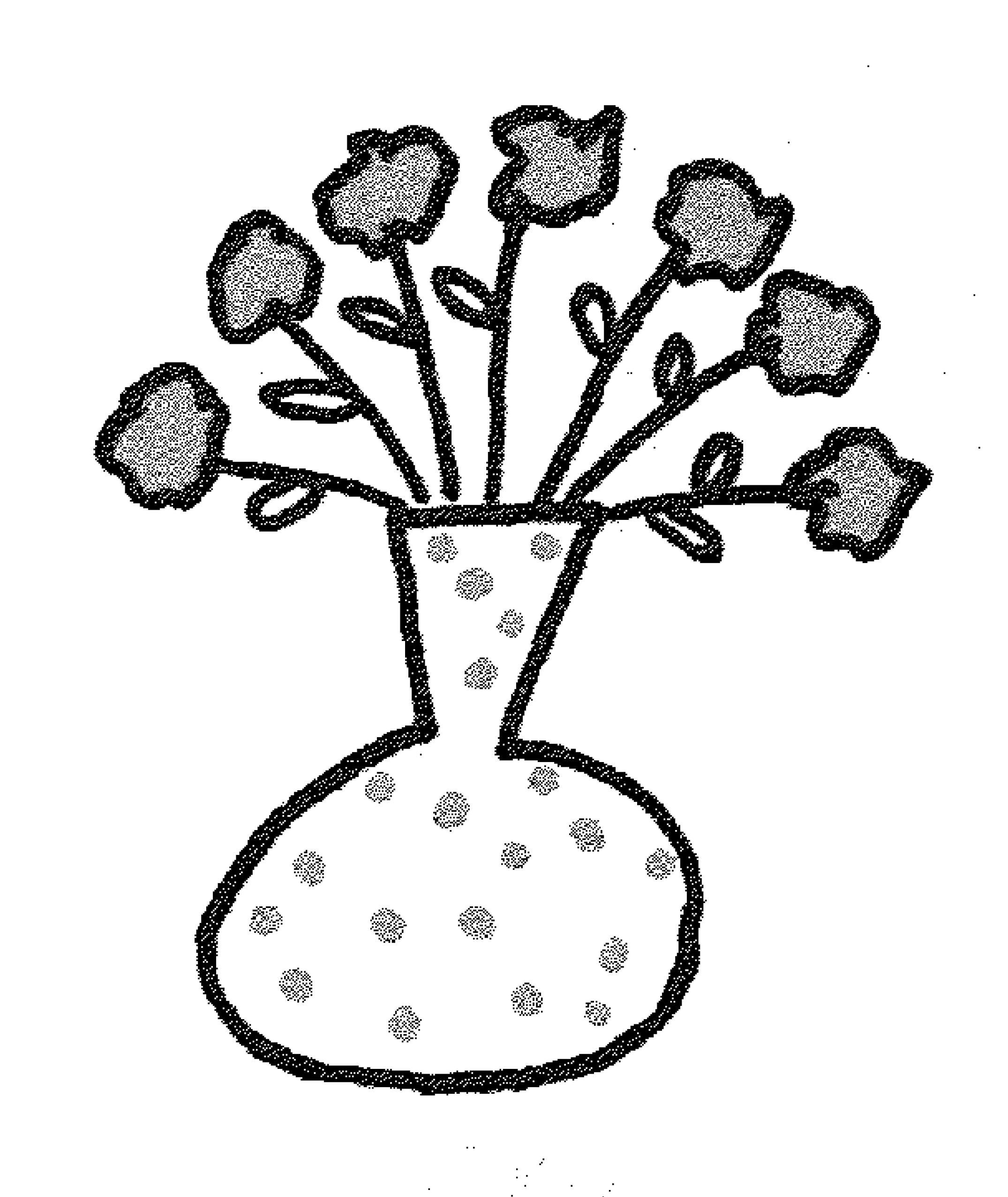
عمّــــا يجمعنــــا..

تُلفت قدرةُ بعض الرسومات الهزلية للرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) على إثارة بعض الاضطرابات في عدد كبير من البلدان أنظارَنا إلى بعض الأمور المهمة جدا عن العالم المعاصر. فهي تشير، من بين قضايا أخرى، إلى الحساسية المفرطة عند بعض المسلمين تجاه تمثيل النبي (صلى الله عليه وسلم) والسخرية به في الصحافة الغربية (إضافة إلى السخرية من اعتقادات المسلمين التي يُرى أنها تصاحب ذلك) وتلفت أنظارنا كذلك إلى القوة الواضحة لمثيري الشغب المصمِّمين على إثارة نوع الغضب الذي يقود مباشرة إلى العنف. لكن التمثيلات التنميطية من هذا النوع تتسبب في نوع آخر من الضرر كذلك، وذلك بجعل جماعات كثيرة من الناس في العالم تبدو ضيقةَ النظرة وغيرَ واقعية.



فمن الواضح أن تصوير النبي (صلى الله عليه وسلم) معتمرا قنبلة على شكل عمامة لا يعدو أن يكون اختلاقا تخييليا لا يمكن الحكم عليه بصورة حرفية، كما أن صلة ذلك التمثيل لا يمكن أن تُفصَل عن الطريقة التي يمكن أن يُنظر بها إلى أتباع النبي (صلى الله عليه وسلم). أما ما ينبغي أن نَنظر إليه بجد فهو الطريقة التي يُفترض أن الهوية الإسلامية، في مثل هذا التمثيل، تحجبه من انتماءات وأولويات وانشغالات أخرى مما يمكن أن يكون لدى أي فرد مسلم. ذلك أن الفرد ينتمي إلى جماعات كثيرة مختلفة، لا يمثل الانتماء الديني إلا واحدا منها. فأن تَنظر إلى متخصص في الرياضيات صَدف أنه مسلم بمعايير الهوية الإسلامية بشكل رئيس سيخفي أكثر مما يبين. فحين يلجأ أيُّ متخصص معاصر في الرياضيات، حتى الوقت الحاضر، ولْنقل في جامعة ماساتشوستس أو برنستون مثلا، إلى تطبيق «اللوغاريتمات» لحل مشكلة حوسبية صعبة فإنه يساعد في الاحتفاء بتذكُّر إنجازات عالم الرياضيات المسلم، الخوارزمي الذي عاش في القرن التاسع الميلادي، واشتُق هذا المصطلح من اسمه (وجاء مصطلح «الجبر» من كتاب في الرياضيات للخوارزمي عنوانه «الجبر والمقابلة»). إن التركيز على هوية الخوارزمي الإسلامية فقط بشكل يُغفل هويتَه بوصفه عالم رياضيات سيكون مضلِّلا إلى أبعد الحدود، ومع ذلك فقد كان مسلما بشكل واضح. كما يمكن، وبصورة مماثلة، أن يَنتج سوءُ فهم عميق من إعطاء أولوية تلقائية للهوية الإسلامية لشخص مسلم من أجل أن تَفهم الدورَ الذي يقوم به في المجتمع المدني أو عالم الأدب أو العمل الإبداعي في الفنون والعلوم.

إن التوجه المتزايد لإغفال كثير من الهويات التي يملكها أيُّ إنسان ومحاولة تصنيف الأفراد بمعيار هوية دينية مفردة تأخذ الأولوية على غيرها لا يعدوان أن يمثِّلا اضطرابا فكريا ربما ينشأ عنه تقسيم خطير. وربما يريد إسلامي مثير للعنف ضد غير المؤمنين أن ينسى المسلمون أنهم يملكون أية هوية غير كونهم مسلمين. ومن اللافت أن أولئك الذين يودون القضاء على ذلك العنف إنما يشجِّعون، في الواقع، الاضطراب الفكري نفسَه بالنظر إلى المسلمين بصورة رئيسة على أنهم أعضاء في عالَم إسلامي واحد. ويتعرض العالَم لمزيد من الاهتياج المحرق بسبب الدعوة إلى تصنيف بني الإنسان باستخدام بُعدٍ تصنيفيٍّ واحد



وانتشارها، وهو التصنيف الذي يجمع بين ضبابية الرؤية مصحوبة بالمدى المتزايد لاستغلال مؤيدي العنف لتلك الضبابية.

ويمكن أن نعثر على استعمال لافت للواحدية المتخيَّلة في كتاب صامويل هنتنجتون المؤثِّر: «صراع الحضارات وإعادة تكوين النظام العالمي»:

The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order, 1998.



وتبدأ صعوبة مقاربة هنتنجتون مع نظام التصنيف الفريد الذي يقترحه، حتى قبل أن يبدأ في إثارة قضية الصراع، أو عدمه. ولا تزيد مقولة صراع الحضارات عن أن تكون زيادة طفيلية على القوة الصارخة للتصنيف الفريد الذي يترافق بشكل لصيق مع ما يسمى بالحدود الحضارية، وهي التي تتصاحب بشكل متلازم مع التقسيمات الدينية التي وجَّه إليها انتباهه المفرد. فيقابل هنتنجتون الحضارة الغربية بـ«الحضارة الإسلامية»، و«الحضارة الهندوسية»، و«الحضارة البوذية»، وغيرها. وقد ضُمِّنت العداوات المفترَضة النابعةُ من الاختلافات الدينية في رؤية صندوقية شديدة الإحكام للتقسيمات المعزَّزة.

والواقع أنه يمكن أن يصنَّف الناس في العالم تبعا لعدد كبير من التقسيمات الأخرى. ولكل منها بعض الصلة بحياتنا. وأحيانا إلى حدود بعيدة، ومنها: الانتماءات الوطنية، والانتماءات المحلية، والطبقات، والمهن، والمكانة الاجتماعية، واللغات، والسياسة، وتقسيمات أخرى كثيرة. وعلى الرغم من شيوع التصنيفات الدينية في السنين الماضية القريبة واشتهارها إلا أنه لا يمكن الافتراض بأنها قضت على التمايزات الأخرى، بل إنه يمكن النظر إليها على أنها أقل من أن تكون النظامَ ذا الصلة الوحيد لتصنيف الناس عبر العالم. ويؤدي تقسيم سكان العالم إلى أولئك الذين ينتمون إلى «العالم الإسلامي»، و«العالم الغربي»، و«العالم الهندوسي»، و«العالم البوذي» مما تستخدمه القوة التقسيمية للأولويات التصنيفية بصورة غير مباشرة إلى وضع الناس بصورة صارمة داخل مجموعة من الصناديق المغلقة بقوة. وتخفي هذه الطريقة التي تزعم الأولوية في النظر إلى التنوعات بين الناس التقسيماتِ الأخرى كلها (كالتقسيم إلى أغنياء وفقراء، وإلى المنتمين إلى طبقات ومهن مختلفة، والمنتمين إلى انتماءات سياسية مختلفة، وإلى الوطنيات المتمايزة والمحليات السكنية، وإلى المجموعات اللغوية، إلخ).

وتبدأ صعوبة فرضية صراع الحضارات مع افتراض الصلة الفريدة للتصنيف الأحادي الفريد.

بل إن السؤال: «هل تتصادم

بترتيب مع مجلة: Slate

ترجمة: حمزة المزيني

الحضارات؟، إنما يقوم على الافتراض بأنه يمكن تصنيف بنى الإنسان بشكل لازم إلى حضارات متباينة ومتعازلة، وأنه يمكن رؤية العلاقات بين بنى البشر المختلفين بشكل ما فى ضوء العلاقات بين الحضارات المختلفة، من غير أن نفقد قدرا من الفهم بصورة خطيرة.

وتعزز هذه النظرة التقليصية دائما بانطباع غائم إلى حد بعيد عن تاريخ عالمى يتعامى: أولا، عن مدى التنوعات الداخلية داخل هذه الأصناف الحضارية. وثانيا، عن المدى الذى يصل إليه التفاعل التأثرى، الفكرى والمادى كذلك، الذى يخترق بصورة مباشرة الحدود الإقليمية لما يسمى بحضارات. كما أن قوة هذا التفاعل المربك يمكن ألا يوقع فى شركه أولئك الذين ربما يؤيدون فرضية الصراع (وهم يتنوعون بين غلاة الوطنيين الغربيين والأصوليين المسلمين) فقط، بل أولئك الذين ربما يودون أن يفندوا حجج هذا الصراع إلا أنهم يحاولون أن يقاوموه مستخدمين مصطلحاته المرجعية المحددة مسبقا.

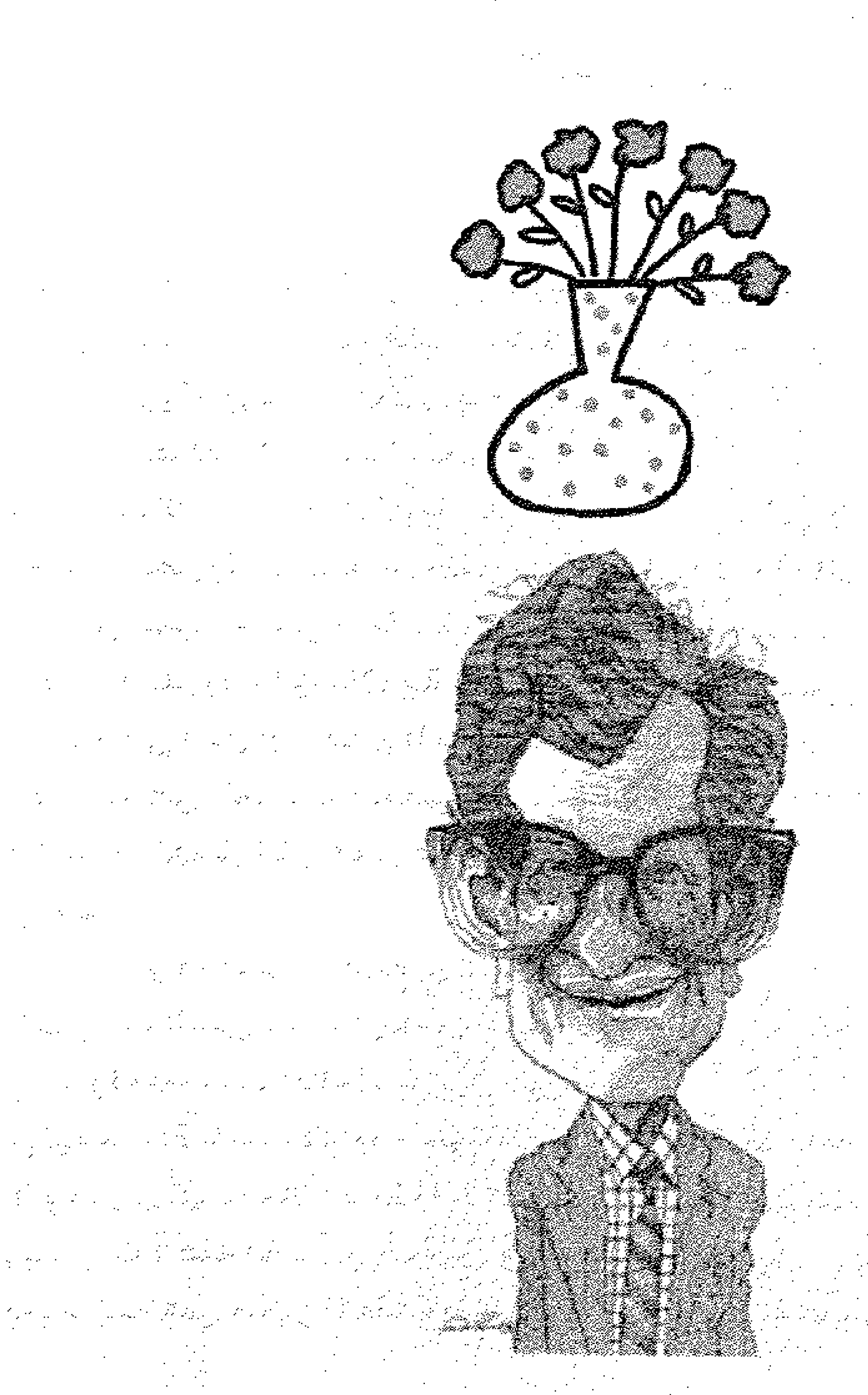
ويمكن أن تبرهن محدودية مثل هذا التفكير الذى يتأسس على الحضارة على أنه يمثل قدرا من التغرير لبرامج «الحوار بين الحضارات» (الذى حقق رواجا كبيرا هذه الأيام) يماثل التغرير الذى يوجهه لنظريات صراع الحضارات. ويقلص السعى النبيل المتسامى للنظر إلى الود بين الناس على أنه ود بين الحضارات بسرعة الجوانب المتعددة لبنى البشر إلى حد أن يملك الواحد منهم بعدا واحدا وإلى أن يخفى الارتباطات المتنوعة التى توفر خلفيات غنية متباينة للتفاعلات العابرة للحدود طوال قرون عديدة، ومنها: الفنون والأدب والعلوم والرياضيات والألعاب والتجارة والسياسة، إضافة إلى مجالات أخرى من مجالات الاهتمامات الإنسانية المشتركة. فيمكن أن يكون لمحاولات السعى الخيرة نحو السلام العالمى بعض النتائج العكسية الحقيقية حين تؤسس هذه المحاولات على الفهم الخادع أساسا لعالم بنى الإنسان.

كما يميل الاعتماد المتزايد على تصنيف بنى البشر المؤسس على الدين إلى أن يجعل من رد الفعل الغربى على الإرهاب والصراع العالميين يبدو على درجة من عدم الإتقان بشكل لافت. ذلك أنه يعبر عن احترام «الشعوب الأخرى» بالتعبير عن امتداح كتبهم الدينية، بدلا من التنبه للارتباطات والإنجازات متعددة الجوانب، فى الحقول غير الدينية إلى جانب الحقول الدينية كذلك، عند مختلف البشر فى عالم يتفاعل عالميا. فتتوجه القوة الفكرية للسياسة الغربية إلى حد بعيد، فى مواجهة ما يسمى بـ«الإرهاب الإسلامى»، بالمصطلحات المعاصرة الغامضة، إلى محاولة تعريف، أو إعادة تعريف، الإسلام.



ولا يؤدى التركيز على التصنيف الدينى المبالغ فى حجمه إلا إلى الغفلة عن الاهتمامات المهمة والأفكار الأخرى التى تحرك الناس وحسب. بل يؤدى عموما إضافة إلى ذلك إلى تضخيم صوت السلطات الدينية. ومن ذلك أن يعامل «علماء الدين المسلمين» تبعا لذلك على أنهم المتحدثون الرسميون باسم ما يسمى بـ «العالم الإسلامى»، على الرغم من أن عددا كبيرا من المنتمين إلى الإسلام قد يختلفون اختلافات كبيرة مع هذا العالم أو ذاك. ويؤدى هذا إلى أن يظهر العالم فجأة، على الرغم من تنوع تنوعاتنا، لا على أنه يتألف من مجموعة من الناس، بل على أنه يتألف من تحالفات اتحادية من الأديان والحضارات. فقد أدت وجهة النظر المرتبكة فى بريطانيا لما يجب أن يفعله المجتمع المتعدد الانتماءات الثقافية إلى تشجيع إنشاء مدارس إسلامية ومدارس هندوسية ومدارس سيخية، إلى آخره، تمولها الدولة لتلتحق بالمدارس المسيحية الموجودة من قبل التى تمولها الدولة. فيوضع الأطفال الصغار، فى ظل هذا النظام، فى حيز انتماءات مفردة بشكل سابق على تمتعهم بالقدرة على التعليل النقدى للأنظمة المختلفة للهوية التى ربما تتصارع على الاستحواذ على انتباههم. وكانت المدارس التابعة للطوائف الدينية قد غذت التباعد السياسى بين الكاثوليك والبروتستانت فى إيرلندا الشمالية على نحو متواصل من التصنيف المفتت الذى يرسم منذ الطفولة. أما الآن فقد صار التحديد المسبق نفسه للهويات «المكتشفة» مسموحا به، بل يشجع فى الواقع، وهو ما يلزم عنه بذر مزيد من الاغتراب بين الأطراف المختلفة من المواطنين البريطانيين.





ويمكن أن يكون التصنيف الدينى أو الحضارى مصدرا للتشويه العدائى كذلك. فيمكن مثلا أن يتخذ شكل الاعتقادات الفجة التى عبرت عنها ملحوظة الجنرال الأمريكى وليم بويكين المدوية، التى يعرفها الناس جميعا الآن، فى وصفه لمعركته ضد المسلمين بشكل خشن:

«لقد عرفت أن ربى أكبر من ربه»، وأن رب المسيحية كان الرب الحق، وأن رب (المسلمين) ليس إلا وثنا». ومن السهل الكشف عن غباء مثل هذا التعصب، لذلك فإن هناك خطرا محدودا فى الإطلاق غير المهذب لمثل هذه الصواريخ المنفلتة من التحكم. إلا أن هناك بالمقابل مشكلة أكبر من هذه فى استعمال السياسة العلنية الغربية لـ«الصواريخ الفكرية الموجهة بإحكام» التى تقدم نظرة سطحية أكثر نبلا لصرف النشاطات الإسلامية بعيدا عن المعارضة عبر استراتيجية تبدو أقل ضررا تتمثل فى تعريف الإسلام تعريفا ملائما. فتسعى هذه السياسة إلى منع الإرهابيين المسلمين عن العنف عن طريق التأكيد على أن الإسلام دين سلام، وأن «المسلم الحقيقى» يجب أن يكون فردا متسامحا («أى: انته عن ذلك وكن مسالما»).

ومن المؤكد أن رفض النظرة إلى الإسلام على أنه دين مجابهة ربما يكون ملائما حقيقة وهو مهم جدا فى

هذا الوقت، لكننا يجب أن نسأل إن كان من الضرورى أو المفيد، بل من الممكن، أن نحاول أن نعرِّف بمصطلحات سياسية إلى حد كبير ما يجب أن يكون «مسلما حقيقيا».

وينبغى ألا يكون الدين الهوية الجامعة المانعة لشخص ما. ذلك أن الإسلام، بوصفه دينا، لم يقض على الاختيار المسؤول للمسلمين فى كثير من مناحى الحياة. بل الواقع أن من الممكن لشخص مسلم أن يتبنى وجهة نظر تجابهية وأن يتبنى مسلم آخر وجهة نظر متسامحة جدا تجاه البدعة من غير أن يخرج أى منهما عن كونه مسلما لذلك السبب وحده.

ويصبح رد الفعل على الأصولية الإسلامية والإرهاب الذى يُربط بها مضللا بشكل خاص أيضا حين يكون هناك فشل عام فى التمييز بين التاريخ الإسلامى وتاريخ المسلمين. ذلك أن للمسلمين، كالشعوب الأخرى فى العالم، اهتمامات مختلفة كثيرة، ولا ينبغى أن توضع أولوياتهم كلها وقيمهم كلها فى حيز هويتهم الوحيدة بصفتهم مسلمين.

وليس من المستغرب أبدا، بالطبع، أن يرغب دعاة الأصولية الإسلامية فى القضاء على الهويات الأخرى كلها للمسلمين فى صالح الإبقاء على هويتهم بصفتهم مسلمين فقط. لكن من الغريب جدا أن أولئك الذين يريدون التغلب على التوترات والمجابهات التى تُربط بالأصولية الإسلامية يبدون كذلك عاجزين عن أن ينظروا إلى المسلمين بأى شكل يتجاوز كونهم مسلمين وحسب.

ويرى الناس أنفسهم، ولهم أسبابهم ليروا أنفسهم، بطرق مختلفة كثيرة. فالمسلم البنغلاديشى، مثلا، ليس مسلما فقط بل هو أيضا بنغالى وبنغلاديشى، وهو فخور بالطبع باللغة البنغالية والأدب البنغالى والموسيقى البنغالية، هذا إن لم نذكر هوياته الأخرى التى ربما ترتبط بالطبقة والجنس والمهنة والسياسة والذوق الجمالى وغير ذلك. ولم يؤسس انفصال بنغلادش عن باكستان على الدين أبدا، ذلك أن الهوية الإسلامية تجمع بين معظم السكان فى جناحى باكستان قبل التقسيم. أما القضايا التى تقوم وراء الانفصاليين فكانت تتصل باللغة والأدب والسياسة.

وليس هناك، بالمثل، سبب علمى أبدا لتركيز دعاة الماضى الإسلامى، أو للسبب نفسه دعاة التراث العربى، بصفة محددة على الاعتقادات الدينية وحدها وعدم تركيزهم كذلك على العلوم والرياضيات، التى أسهمت المجتمعات العربية والإسلامية فيها إسهاما كبيرا، وهى التى يمكن أن تكون كذلك جزءا من الهوية الإسلامية أو العربية.



وعلى الرغم من أهمية هذا الإسهام إلا أن التصنيفات الفجة تسعى نحو وضع العلوم والرياضيات فى سلة «العلم الغربى»، تاركة الشعوب الأخرى لتنقب عن فخرها فى الأعماق الدينية.

وإذا أمكن للنشطاء العرب المستلَبين اليوم أن يفخروا فقط بنقاء الإسلام، بدلا من الفخر بغنى التاريخ العربى متعدد الجوانب، فإن إعطاء الأولوية الفريدة للدين، وهو ما يشترك فيه المناضلون فى الجانبين، يلعب جزءا كبيرا فى العمل على حصر الناس داخل حدود الهوية الواحدة.

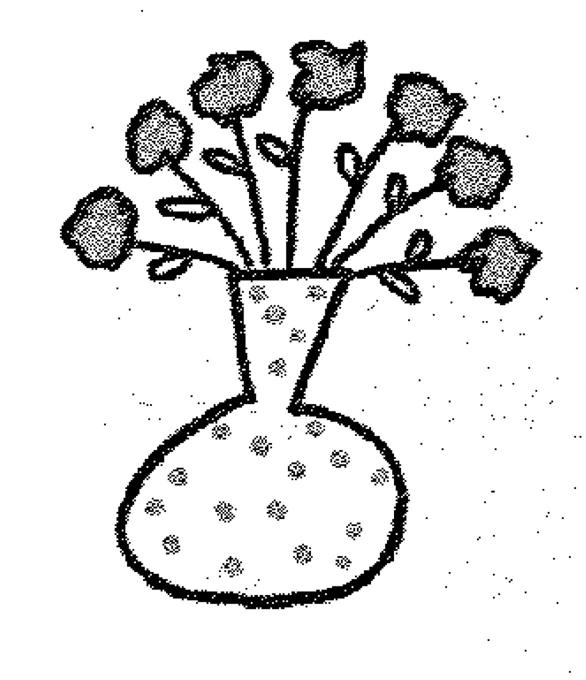
إن البحث الغربى المسعور عن «المسلم المعتدل» يخلط بين الاعتدال فى الاعتقادات السياسية والاعتدال فى الاعتقاد الدينى. ذلك أنه يمكن للشخص أن ينطوى على اعتقاد دينى قوى. إسلامى أو أى دين آخر. إلى جانب اعتناقه سياسة معتدلة. فقد أمكن للامبراطور صلاح الدين الذى قاتل ببسالة من أجل الإسلام خلال الحروب الصليبية فى القرن الثانى عشر الميلادى، أن يُنزل، من غير أى تناقض، ابن ميمون بوصفه ذلك الفيلسوف اليهودى المتميز الذى هرب من أوروبا غير المتسامحة مكانا محترما فى بلاطه فى مصر. وفى أوائل القرن السادس عشر الميلادى، حين كان المهرطق جيوردانو برونو يُحرق على الخازوق فى كامبو دى فيورى فى روما، كان الإمبراطور المغولى العظيم «أكبر» (الذى وُلد مسلما ومات مسلما) قد انتهى للتو، فى عاصمة مملكته «أجرا»، من مشروعه العظيم لتشريع حقوق الأقليات، ومنها الحرية الدينية للجميع.

والنقطة التى تتطلب تنبُّها خاصا هى أنه فيما كان «أكبر» حرا فى انتهاج سياساته الليبرالية من غير أن يخرج عن الإسلام، فإن تلك الليبرالية لم تشجع. ولم تمنع. بالإسلام. كما استطاع امبراطور مغولى آخر هو أورانزيب أن يمنع حقوق الأقليات وأن ينتهك حقوق غير المسلمين من غير أن يكون خارجا عن الإسلام، لذلك السبب، بالطريقة نفسها تماما التى لم يخرج بها «أكبر» عن أن يكون مسلما بسبب سياساته التعددية المتسامحة.

إن الإصرار، وإن كان غير مباشر، على الواحدية غير المختارة للهوية الإنسانية لا تُسقطنا جميعا فقط، بل إنه يجعل العالم أكثر قابلية للاشتعال. إن البديل للتفرقة التى تقوم على التصنيف الوحيد المسيطر لا يتمثل فى الزعم غير الواقعى بأننا جميعا متماثلون تقريبا. بل إن الأمل الرئيس للتعايش فى عالمنا المضطرب يقع فى تعددية هوياتنا، وهى التى يخترق بعضها بعضا وتعمل ضد التفريقات الحادة عند حدود خط واحد فريد صلب من التفريق المسموم الذى يُزعم أن من المستحيل مقاومته. وتتحدى إنسانيتُنا المشتركة بصورة عنيفة حين تضيِّق اختلافاتنا لتصبح نظاما مصطنعا واحدا يتصف بتصنيف قوى فريد.

وربما يأتى أسوأ المثبطات من تجاهل. أو جحود. الأدوار التى يلعبها التعليل المنطقى والاختيار اللذان ينبعان من الاعتراف بهوياتنا التعددية.

إن سراب الهوية الفريدة أكثر قدرة على التفريق من كُلِّية التصنيفات التعددية المختلفة التى تصنف العالم الذى نعيش فيه. إن للضعف الوصفى للفرادة غير القابلة للاختيار أثرا على الإفقار الحتمى لقوى تعليلنا الاجتماعى والسياسى وعلى مداهما. ويرغمنا سراب الهوية على أن نتكلف دفع ثمن باهظ بشكل عظيم. ■

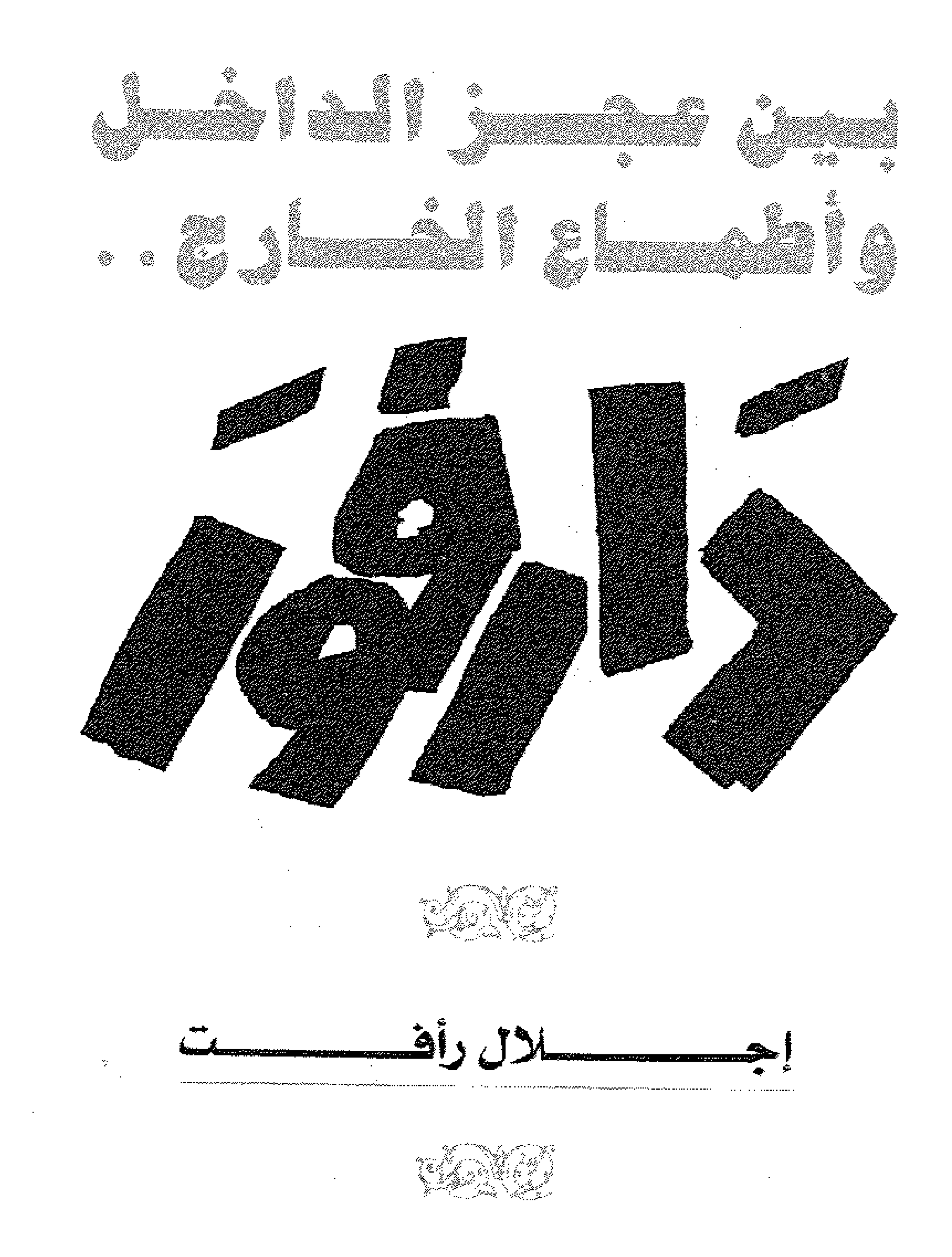


التصنيف الدينى المبالغ فيه يؤدى إلى تضخيم صوت السلطات الدينية، ومن ذلك أن يُعامل علماء الدين المسلمين على أنهم المتحدثون باسم العالم الإسلامى مع أن هناك مسلمون كثيرون قد يختلفون مع هذا العالم أو ذاك



بين عجز الداخل وأطماع الخارج..

دارفور



إجلال رأفت

يدرك المجتمع الدولى أن دخول القوات الدولية قسرا فى دارفور يؤدى إلى مجازر وفوضى خطيرة يمكن أن تعم كل السودان. وذلك حيث استطاعت الحكومة السودانية أن تعبئ الشارع بدرجة عالية ضد فكرة التدخل

إذا أردنا أن نُعرف أزمة دارفور، هذا الإقليم الواقع فى أقصى الغرب من دولة السودان، نقول أنها جزء من الأزمة الداخلية العامة للبلاد، كما أنها جزء من الحالة الدولية الراهنة التى أفرزها النظام العالمى الجديد.

أما عن الأزمة الداخلية فهى مركبة يصعب على الباحث لملمة أطرافها، وأسبابها عديدة ومتنوعة بين تاريخية واقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية. وتختلف مفردات هذه الأزمة من حيث الكم والكيف وفقا للإقليم المعنى بها. غير أن الإشكالية الأساسية التى تكاد أن تكون قاسماً مشتركاً بين الغالبية العظمى من مشكلات البلاد هى إشكالية ذات طبيعة ثقافية سياسية يتأثر بها ويؤثر فيها النسيج الاجتماعى السودانى. وقد عبرت هذه الإشكالية عن ذاتها على المستوى الحكومى. عندما عجزت الحكومات الوطنية السودانية عن إدارة التعددية الثقافية الواسعة التى يتسم بها السودان، بحيث تعبر بها إلى مستوى الأمة التى تحتضن جماعاتها المختلفة حول مصلحة قومية عليا، وفى ذات الوقت تحترم خصوصية هذه الجماعات وتقبلها ضمن المنظومة السودانية العامة.

هذا العجز الرسمى انعكس بكل سلبياته على المستوى الشعبى، فأحدث بذلك ارتباكا واضحا فى استيعاب الجماعات والأفراد لمبدأ قبول الآخر، وهو الأخطر على الإطلاق، حيث يستقر هذا لارتباك فى ذاكرة الشعوب ويتجذر، ويصبح من الصعوبة بمكان إزاحته وعلاج آثاره المدمرة. هذا العنصر الاجتماعى الثقافى للأزمة نجده متكررا فى مشاكل الجنوب وجبال النوبة وجنوب النيل الأزرق ودارفور، وحتى فى أقصى الشمال.

يبقى أن ننوه إلى أن هذا الطرح للأزمة السودانية لا ينفى أو يقلل من أهمية عناصرها الأخرى الاقتصادية والسياسية والتنموية. ولكنى أردت أن أؤكد على خطورة هذا العنصر لصعوبة علاج آثاره. أقول ذلك وأنا أدرك تماما ثقل المهام التى ألقيت على الحكومات الوطنية التى تولت السلطة فى السودان منذ ١٩٥٦، وتحملت مسئولية إصلاح ما خلفه التاريخ والاستعمار من آثار سلبية، هذا فضلا عن أن بناء الأمة بمرتكزاتها الرئيسية الهوية الموحدة والانتماء الوطنى، عمل ضخم وممتد، لا تظهر نتائجه فى فترة زمنية منظورة. إنما المأمول كان بداية صحيحة تضع الأساس لسعى جماعى مستمر ودؤوب، لبناء تلك المنظومة سالفة الذكر.

على الصعيد الخارجى تتأثر أزمة دارفور بالحالة الدولية الراهنة، والتى خلقها النظام العالمى الجديد، حيث أصبحت الولايات المتحدة القوة العظمى الوحيدة فى العالم حتى الآن ولسنوات طويلة قادمة سواء أردنا ذلك أم أبيناه. وهى بهذه الصفة أصبحت لها أجندة دولية للتمدد بمصالحها فى العالم بما فى ذلك القارة الأفريقية. وقد اتضح ذلك منذ عهد كلينتون ابتداء من النصف الثانى من تسعينيات القرن الماضى، وبرز بشراسة تحت إدارة بوش واليمين المتطرف فى الحزب الجمهورى.

إذا راجعنا الاستراتيجية الأمريكية نجدها ترتكز على هدفين رئيسيين: أولا: البترول وكيفية الاستيلاء على منابعه فى العالم وحرمان الآخرين منه، وثانيا: محاربة الإرهاب المتمثل حسب تعريفها فى تنظيم القاعدة والتنظيمات الإسلامية السلفية المتشددة. ومن أجل تحقيق هذه الأهداف تعيد الولايات المتحدة تشكيل بعض مناطق العالم ومنها الشرق الأوسط وأفريقيا بمفاهيم جديدة تخدم مصالحها.

فيما يخص الهدف الأول، اهتمت الولايات المتحدة بشبكة النفط الواعدة فى غرب القارة الأفريقية. فالاحتياطى وفير والنوعية جيدة والنقل مباشر عبر المحيط الأطلسى. فإذا أضفنا إلى ذلك تعقيدات الموقف السياسى فى الشرق الأوسط، وارتفاع تكلفة نقل البترول وخطورة المرور به من خلال منطقة معبأة ضد الولايات المتحدة، أدركنا أهمية هذه المنطقة للاستراتيجية الأمريكية. وتتركز أهم آبار البترول فى أنجولا ونيجيريا وخليج غينيا وتشاد والسودان وبخاصة جنوب السودان ودارفور.

من ناحية أخرى تواجه الولايات المتحدة فى هذا المجال المنافسة الفرنسية فى الدول الفرانكوفونية لغرب القارة وبخاصة فى الجابون وتشاد، والاستثمارات الصينية الواسعة فى السودان. والأولى هى رأس الحربة للاتحاد الأوربى فى علاقاته بأفريقيا، والثانية تمثل الثقل الاقتصادى والبشرى الآسيوى الواعد والذى يخشى من تأثيره المستقبلى على مصالح الولايات المتحدة فى العالم.

أما فيما يخص الهدف الثانى وهو محاربة الإرهاب، استطاعت الولايات المتحدة أن تنسق فى سبيله مع الاتحاد الأوروبى وعدد من دول الشرق الأوسط وأفريقيا. ذلك أن بعض الدراسات قد أثبتت أن خلايا القاعدة التى هربت من أفغانستان بعد الغزو الأمريكى، تسرب بعضها إلى القرن الأفريقى وبخاصة الصومال مستغلة بذلك فرصة انهياره بعد اندلاع الحرب الأهلية فى بداية التسعينيات، حيث أصبحت بقايا هذه الدولة بيئة صالحة للعنف. وقد واجهت الولايات المتحدة ذلك بتواجد عسكرى أمريكى أوربى فى خليج عدن والمحيط الهندى أمام الشواطئ الصومالية وفى القاعدة العسكرية الفرنسية بجيبوتى على المدخل الجنوبى للبحر الأحمر.

رغم هذا السياج العسكرى تسربت خلايا القاعدة إلى الشرق الأوسط، واختارت للانتشار المناطق المضطربة مثل العراق وفلسطين. ثم أعلنت مؤخرا الجماعة السلفية للدعوة والقتال فى الجزائر انضمامها إلى تنظيم القاعدة، مما يؤكد تسربها إلى الشمال الأفريقى. من ناحية أخرى دلت الدراسات سالفة

بالذكر أن خلايا القاعدة تستخدم الصحراء الأفريقية الكبرى للتدريب وإجراء بعض التفجيرات النووية المحدودة. وتعتبر هذه الصحراء فضاءً واصلا بين دول شمال أفريقيا ودول الساحل الأفريقى وهى موريتانيا ومالى والنيجر وتشاد والسودان.

لمواجهة هذا الخطر الذى يهدد المصالح الغربية والاستقرار فى المنطقة، تقوم الولايات المتحدة مع بعض دول الاتحاد الأوربى، وبخاصة فرنسا وألمانيا وبعض دول الشمال والغرب الأفريقى منها مصر وتونس والجزائر وموريتانيا والسنغال، بإجراء مناورات عسكرية مشتركة، تعطى الفرصة لوجود عسكرى مقدر، يقف حائلا دون زحف القاعدة جنوبا حيث الثروات الهائلة والمصالح الاقتصادية الغربية الهامة. وجدير بالملاحظة أن خلايا القاعدة إذا صح تواجدها فى الصحراء الأفريقية الكبرى، تكون قد أصبحت على مرمى حجر من إقليم دارفور.

هكذا تساعد النظرة الشاملة للأحداث، التى تتسع لتربط بين الاستراتيجية الأمريكية الغربية فى عمومها والأوضاع الملتهبة فى دارفور، على فهم مواقف الدول الكبرى من الأزمة. ذلك أن التركيز على الأهداف الاقتصادية دون غيرها، يشرح جزءاً فقط من أسباب الاهتمام الأمريكى الغربى بالسودان، فضلا عن أنه لا يفسر بشكل مقنع العدد الكبير من قرارات مجلس الأمن الصادرة فى شأن دارفور وتلاحقها بشكل لافت للنظر (حوالى ١٨ قرارا من سنة ٢٠٠٤ إلى سنة ٢٠٠٦). كما لا يفسر استخدام الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة فى صياغة القرار ١٧٠٦، هذا الفصل الذى لم يستخدم إلا فى حالات نادرة أذكر منها حالة الصومال عندما اندلعت الحرب الأهلية. وكان هذا التوقيت متوافقا مع ميلاد النظام العالمى الجديد، وصعود الولايات المتحدة كقوة عظمى وحيدة، وبروز خطتها فى التواجد فى القرن الأفريقى ومناطق أخرى من أفريقيا، منازعة فى ذلك النفوذ الفرنسى التقليدى فى القارة. يساعد أيضا هذا المنهج فى الحساب الدقيق لخطورة الموقف ولقدرة السودان على التصدى للمجتمع الدولى الذى أصبحت تقوده الولايات المتحدة الأمريكية.

من خلال هذا المنظور العام سنتطرق بشىء من التفصيل إلى عناصر الموضوع لعل ذلك يقودنا إلى فهم أعمق للأحداث ورؤية أوضح للمستقبل.



تأصيل الأزمة الداخلية

تتعدد الأسباب التى شكلت أساسا للأزمة الداخلية فى دارفور بين الاقتصادى والبيئى والاجتماعى والسياسى. ويمكن تلخيص أهم عناصرها فى التهميش ونتائجه وفى الثنائيتين الإنتاجية والعرقية وتداعياتهما.

للتهميش ونقص التنمية أثر كبير فى الخلاف بين أهالى دارفور والحكومة. ويبرز ذلك فى غياب البنية التحتية والمشروعات الاستثمارية الكبيرة وإهمال التنمية الاقتصادية والبشرية. والنقص الكبير فى الخدمات الصحية والتعليمية. هذا بالإضافة إلى البطالة التى انتشرت بين الشباب.

غير أن التهميش هو سمة كل الأقاليم الطرفية فى السودان. فبسبب المساحة الشاسعة للدولة، لم تتمكن الحكومات الوطنية منذ الاستقلال من إدارة الأطراف بشكل ناجح. كما لم تسعفها إمكانياتها المحدودة، وبخاصة فى بداية الاستقلال من الوصول بالتنمية إلى هذه المناطق. فاقتصرت جهودها على مثلث الجزيرة فى وسط السودان (الخرطوم كوستى سنار).

إذا التهميش قاسم مشترك بين أقاليم سودانية عديدة فى الجنوب والشرق والغرب وأقصى الشمال. فما هى الأسباب الخاصة بإقليم دارفور والتى دفعت بالمشكلة إلى أزمة إقليمية أصبحت تهدد السلم والأمن الدوليين، حسب توصيف مجلس الأمن لها؟

يتسم إقليم دارفور بملامح خاصة، قد تكون غائبة عن أغلب المناطق السودانية الأخرى. فقد ساهمت عوامل عديدة فى تشكيل الإقليم فى صورة ساعدت كثيرا على دفع الأمور فى فترة قصيرة إلى هذه الدرجة من السخونة.

فتاريخيا لم ينضم إقليم دارفور إلى بقية السودان إلا فى سنة ١٩١٦. وكان بذلك آخر المناطق التى ألحقت بالدولة. من ثم قد يكون لحداثة الهوية السودانية فى الإقليم دور فى جعله أكثر استعدادا للتمرد ضد المركز.

على المستوى السكانى، يعتبر إقليم دارفور أقرب إلى تشاد وليبيا وأفريقيا الوسطى منه إلى بقية السودان. فكثير من قبائله لها جذور وفروع فى هذه الدول. لذا تأثرت هذه القبائل دوما بالتفاعلات السياسية والعسكرية فى هذه المناطق، ذلك أن الفريق المهزوم فى الاشتباكات، كان يرتد إلى بطونه فى دارفور، حاملا أسلحته وأزمته السياسية مع الآخر.

من ناحية أخرى، يتسم هذا الإقليم بثنائيتين تتقاسمان العيش فيه منذ مئات السنين وهما ثنائية النمط الإنتاجى (مزارعون ورعاة) وثنائية التكوين العرقى (أفارقة وعرب). فالقبائل الأفريقية تمثل السكان الأصليين وهم فى غالبيتهم مزارعون. والقبائل العربية أغلبها من الرعاة الوافدين من جنوب مصر والشمال الأفريقى. وأثناء الحراك الدائم للقبائل العربية البدوية التى ترتحل وراء الماء والكلأ، تحدث أحياناً احتكاكات بينها وبين المزارعين الأفارقة، بسبب تعدى الماشية على المحاصيل الزراعية. هذه المشكلات المحدودة كانت الإدارة

الأهلية، التى تم إلغاؤها فى عهد الرئيس جعفر نميرى، تعالجها بنجاح حسب العرف السائد فى الإقليم. غير أن هذه الاحتكاكات قد تصاعدت عندما ضرب التصحر غرب السودان فى السبعينيات والثمانينات، فضاقت المراعى وزاد التعدى على المناطق التى تعيش فيها القبائل الأفريقية الزراعية.

من ناحية أخرى، رغم الاختلاط والتزاوج بين العرب والأفارقة، وكلهم من المسلمين، حافظت القبائل ذات الأصول العربية على شىء من الاستعلاء الثقافى تجاه القبائل الأفريقية (الزرقة). وحجتها فى ذلك أنها جاءت بالثقافة العربية الإسلامية إلى دارفور، ومن ثم يحق لها إزاء هذا الفضل السيادة على الإقليم. وكان هذا الإحساس بالفروق العرقية يتصاعد، كلما ضاقت سبل العيش. ومن ثم دفعت هذه العوامل الاقتصادية الاجتماعية القبائل العربية إلى الرغبة فى الاستيلاء على مزيد من الأراضى، وذلك بغض النظر عن الاتفاقيات السابقة بين الطرفين والتى كانت تحدد لكل منهما الحواكير الخاصة به.

عبر هذا الموقف العربى عن نفسه سياسياً فيما يسمى بالتجمع العربى. وقد نشأ هذا التنظيم فى بداية الثمانينيات، وإن كانت إرهاصاته قد لاحت منذ عام ١٩٦٥ حسب بعض البيانات. وهو مشكل من ٢٧ قبيلة عربية من غرب السودان (دارفور وكردفان). ولهذا التجمع منشورات باسم قريش (١) و(٢)، تشير فى مقدمتها إلى المنطلق الفكرى والسياسى الذى يتبناه وهو يتلخص فى تأكيد السيادة للثقافة العربية فى غرب السودان، والتوسع فى الأراضى على حساب الزرقة، والعمل تدريجيا للاستيلاء على السلطة فى البلاد، وتوثيق العلاقات بالدول الخليجية وبالقرشيين[1].

ومما زاد الأمر تعقيدا، أن بعض الحكومات والأحزاب أقدمت على استخدام الثنائية الثقافية فى تحقيق بعض الأهداف السياسية الضيقة، التى لم تراع المصلحة القومية للبلاد. وأخص بالذكر حالة المشاركة فى الفيلق الإسلامى فى عهد الديمقراطية الثالثة وحالة حزب المؤتمر الشعبى وتنسيقه مع حركة العدل والمساواة المسلحة فى دارفور، والحالة الثالثة هى الاستعانة بالجنجويد فى أزمة دارفور الحالية من قبل حكومة الإنقاذ.

ففى النصف الثانى من الثمانينيات، أرسل حزب الأمة مليشيات من بين صفوف أعضائه للتدريب فى ليبيا، وذلك فى إطار تنظيم سمى بالفيلق الإسلامى، شاركت فيه بعض دول الساحل الأفريقى ورعته ليبيا. وكان هذا التنظيم يرمى إلى نشر الثقافة العربية الإسلامية فى منطقة الساحل الصحراوى. وفى سبيل ذلك سلحت ليبيا القبائل العربية فى المنطقة ومنها القبائل العربية فى دارفور، وأغلبها قبائل أنصارية تابعة لحزب الأمة. وقد لقيت هذه السياسة السودانية معارضة من بعض القوى السياسية السودانية التى رأت فى التركيز على النبرة الدينية العرقية خطورة على البلاد.

وعندما غير القذافى استراتيجيته من عربية إلى أفريقية - وكانت تكاليف هذا التنظيم قد ثقلت عليه - حل الفيلق الإسلامى، وعادت المليشيات إلى ديارها وقبائلها، حاملة ما تبقى من سلاح لديها. ويقال فى بعض الأدبيات، أن أفرادا من هذه المليشيات العربية العائدة إلى دارفور، قد اختاروا السلب والنهب مسارا لحياتهم فأطلق عليهم لفظ الجنجاويد.

أما بالنسبة للحالة الثانية، فقد ادعت كثير من المراجع والوثائق استعانة حكومة الإنقاذ بالجنجاويد فى حربها ضد المليشيات العسكرية. فقد سلحتهم ونسقت معهم الهجوم على قرى المدنيين فى دارفور. وقد تأكد هذا الادعاء فى التقرير الذى أصدرته اللجنة الدولية لتقصى الحقائق[2] فى بداية عام ٢٠٠٥، وأثبتت فيه أن هناك آلاف من الجرائم ارتكبت ضد المدنيين فى دارفور. وقد أمنت على ذلك المنظمات الدولية العاملة فى المجال الإنسانى، كما أكدتها بعض المصادر السودانية.

وجدير بالملاحظة أن الحركات المسلحة التى تحارب الحكومة فى دارفور، وأهمها حركة تحرير السودان وحركة العدل المساواة وجبهة الخلاص الوطنى، هى تنظيمات لقبائل أفريقية من الزغاوة والفور والمساليت وآخرين. هذه الملاحظة تنطبق أيضا على الغالبية العظمى من الحركات المعارضة فى الإقليم منذ الأربعينيات سواء عبرت عن نفسها بشكل سياسى من خلال جمعيات أو صحف أو جبهة سياسية أو من خلال عمل عسكرى مثل حركة داود يحى بولاد فى سنة ١٩٩٠.

فيما يخص الحالة الثالثة، استخدم الشيخ حسن الترابى زعيم حزب المؤتمر الشعبى، بعد أن أقصى عن السلطة فى سنة ١٩٩٩، علاقته ببعض تلاميذه ومريديه من أهل دارفور لينسق معهم العمل المعارض، وذلك من خلال حركة العدل والمساواة بزعامة د. خليل إبراهيم، التى بدأت نشاطها العسكرى - السياسى فى عام ٢٠٠٣. وتشير طبيعة هذه الحركة ومنطلقها الفكرى والسياسى إلى هذا التنسيق. فأجندتها السياسية واضحة ومرجعيتها إسلامية، وعملها المعارض قومى ويخطط له أن يتمدد فى كل السودان. غير أن السمة التى ميزت الحالة الثالثة عن الحالتين الأولى والثانية، أن المؤتمر الشعبى تحالف مع القبائل الأفريقية بينما تحالفت الديمقراطية الثالثة وحكومة الإنقاذ مع القبائل العربية. وقد يعود هذا التباين فى اختيار الحليف إلى توحد الهدف المرحلى الآنى بين المؤتمر الشعبى والحركات المسلحة فى دارفور، فكلاهما يسعى إلى إسقاط النظام.

هذه الصورة التى تجمع بين السلبيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والمآسى الإنسانية، تبرز بجلاء الواقع المتدهور الذى بات عليه إقليم دارفور عشية اندلاع الأزمة؛ فقد صنعت منه الظروف المختلفة بيئة صالحة للاشتعال.

دارفور

القرار منح مجلس الأمن سلطات تتجاوز ما يقرره له ميثاق الأمم المتحدة من صلاحيات، حيث أعطى المجلس سلطات تتعلق بالشرطة والقضاء فى السودان، وهى أمور داخلية محضة تختص بها الحكومة السودانية

قراءة فى القرار ١٧٠٦

صدر قرار مجلس الأمن رقم ١٧٠٦ فى ٣٠ أغسطس الماضى بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة. هذا الفصل يسمح بنشر القوات الدولية دون الحاجة إلى موافقة الحكومة المعنية، كما يعطيها صلاحية كاملة باستخدام القوة فى تنفيذ المهام الموكلة إليها. ويقضى القرار بنشر ١٧٣٠٠ من الأفراد العسكريين وعنصر مدنى مناسب يشمل عددا يصل إلى ٣٣٠٠ من أفراد الشرطة المدنية وعددا يصل إلى ١٦ من وحدات الشرطة المشكلة، وذلك لتحل محل قوات الاتحاد الأفريقى التى ستنهى مهمتها فى الإقليم فى آخر شهر ديسمبر ٢٠٠٦.

أوكل مجلس الأمن إلى القوات الدولية مهاما عديدة من أهمها، حماية المدنيين ونزع أسلحة المليشيات، ورصد الأنشطة العابرة للحدود والتى تضطلع بها جماعات مسلحة على طول حدود السودان مع تشاد وأفريقيا الوسطى، المساعدة فى العودة الطوعية للاجئين والنازحين من أهل دارفور، دعم تطبيق اتفاقية أبوجا والمساعدة فى إعادة هيكله مرفق الشرطة فى السودان وإقامة جهاز قضائى مستقل. ورغم أن الفصل السابع لا يشترط موافقة الحكومة إلا أن القرار دعاها للموافقة على انتشار القوات الدولية فى دارفور.

صدر القرار بموافقة ١٢ عضواً هم الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وغانا وتنزانيا والكنجو واليابان والأرجنتين وبيرو واليونان وسلوفاكيا والدانمارك، وبامتناع ثلاثة أعضاء عن التصويت هم روسيا والصين وقطر. وجدير بنا أن نلاحظ ما يلى:

١ - أن الامتناع عن التصويت ليس معناه الرفض. وقد صرح فى حينها مندوبو الدول الثلاث بأسباب الامتناع، وهى خاصة بعدم النص فى القرار بشرط موافقة الحكومة السودانية بالإضافة إلى توقيت صدور القرار الذى يظنون أنه غير مناسب. وهذا الموقف المعلن لا يعنى فى حقيقة الأمر رفض مبدأ انتشار القوات الدولية فى دارفور.

٢ - أن الممتنعين الثلاثة لهم علاقات متميزة بالحكومة السودانية: فدولة قطر عليها التزام عربى من خلال عضويتها فى جامعة الدول العربية. أما الصين فهى أكبر مستثمر للبترول فى السودان، وروسيا تعتبر مصدرا هاما من مصادر تسليحه. وربما كانت الحكومة السودانية تأمل فى أن تستخدم إحدى هاتين الدولتين الفيتو لمنع القرار، ولكن ذلك لم يحدث. فالحسابات الدقيقة

للتوازن الدولى بالنسبة لروسيا، وحجم التجارة البينية الضخم مع الولايات المتحدة بالنسبة للصين، قد حال دون ذلك.

٣ - أن الدول الأفريقية الثلاث فى مجلس الأمن صوتت لصالح القرار. ولا يجب فى رأيى أن يفهم هذا الموقف على أنه نتاج لضغوط الولايات المتحدة فقط. فقد صار من المعلوم أن الدول الأفريقية جنوب الصحراء تتعاطف بقوة مع المأساة الإنسانية للقبائل الأفريقية فى دارفور، وترى فيها تعبيرا عن عنصرية الحكومة السودانية.

٤ - كل الدول الأوروبية ودول أمريكا اللاتينية صوتت لصالح القرار. وننوه هنا إلى أن المجتمع المدنى فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية له دور مقدر فى الضغط على حكوماته فى هذا الاتجاه. هذا فضلا بطبيعة الحال عن المصلحة السياسية للدول ذاتها.

هذه الملاحظات الثلاث تشير بجلاء إلى العزلة الدولية للحكومة السودانية، كما تؤكد على أن النظام فى السودان لم يعد يملك كروتا ذات قيمة تفيده فى معاركه الدبلوماسية.

من ناحية أخرى قد تفهم دعوة مجلس الأمن الحكومة السودانية للموافقة على دخول القوات الدولية دارفور على النحو التالى:

١ - تقلل هذه الدعوة من حدة القرار، بحيث تعفى الصين وروسيا من الحرج وتمنعهما من استخدام الفيتو ضد القرار.

٢ - يدرك المجتمع الدولى أن دخول القوات الدولية قسرا فى دارفور يؤدى إلى مجازر وفوضى خطيرة يمكن أن تعم كل السودان. وذلك حيث استطاعت الحكومة السودانية أن تعبئ الشارع بدرجة عالية ضد فكرة التدخل. ولتلاشى ذلك، ما زال مجلس الأمن يعطى فرصة للدبلوماسية الدولية - الاتحاد الأوربى والجامعة العربية - لتلعب دورا فى هذا الشأن، كما لم تزل الإدارة الأمريكية تجرب لعبة العصا والجزرة مع المسئولين السودانيين.

هذا وتجدر الإشارة إلى الموقف العربى من أزمة الحكومة السودانية مع المجتمع الدولى. فقد صرح الأمين العام لجامعة الدول العربية، أن الجامعة لن تعترض على القرار ١٧٠٦ الصادر عن مجلس الأمن، ولكنها ستسعى إلى حل المشكلة من خلال الاتحاد الأفريقى. ويعنى ذلك أن الدول العربية لن تشكل ظهيراً للرئيس البشير فى رفضه تنفيذ القرار الدولى، ولكنها ستساعده فى التعامل المرن معه.

من ناحية أخرى، ثارت مناقشات قانونية عديدة حول القرار ١٧٠٦ ومدى احترامه لميثاق الأمم المتحدة، ومن ثم وجوب تنفيذه من عدمه. والرأى الغالب عند رجال القانون الدولى والذى عبر عنه د. مفيد شهاب[٣] أن القرار منح مجلس الأمن سلطات تتجاوز ما يقرره له ميثاق الأمم المتحدة من صلاحيات، حيث أعطى المجلس سلطات تتعلق بالشرطة والقضاء فى السودان، وهى أمور داخلية محضة تختص بها الحكومة السودانية. غير أنه فى كثير من الحالات يتدخل المجلس بقرارات تتدرج فى القوة طبقا للفصل السابع. أى أن موقفه يختلف من نزاع إلى آخر ليس لاعتبارات قانونية وإنما لاعتبارات سياسية دعت لإصداره. ومع ذلك فبمجرد صدور القرار يصبح واجب التنفيذ مما يترتب عليه وجوب التعامل معه.

وعلى الرغم من رأى فقهاء القانون الدولى فى القرار ١٧٠٦، اختلفت القوى السياسية السودانية فى مواقفها منه. ويمكن فى هذا الصدد رصد ثلاثة مواقف متباينة: الرافضون للقرار والموافقون عليه وموقف ثالث لجماعات وقفوا فى منتصف الطريق بين الرفض والموافقة.

القوى السياسية والقرار

أولا: الرافضون:

١ - حزب المؤتمر الوطنى الحاكم: يرفض الرئيس البشير رفضا قاطعا، ومعه غالبية كبار المسئولين فى الحزب والحكومة، دخول القوات الدولية فى دارفور. وقد أعلن هذا الرفض منذ أصدر مجلس السلام والأمن التابع للاتحاد الأفريقى فى ٢٠٠٦/١/١٢ قراره بتحويل بعثة الاتحاد الأفريقى فى دارفور إلى عملية تابعة للأمم المتحدة. كما عزز الحزب هذا الرفض بتعبئة الشارع، وبخاصة قواعده المنتشرة فى مؤسسات الدولة، ضد قرار مجلس الأمن، وفتحت معسكرات لتدريب الشباب وإعدادهم للمواجهة. ويبرر الحزب الحاكم موقفه هذا بأن دخول القوات الدولية فى دارفور يعد بمثابة احتلال للسودان لنهب ثرواته.

ونشير هنا إلى التناقض الذى أوقع الحزب نفسه فيه. فالقوات الدولية موجودة بالفعل فى مناطق مختلفة فى السودان، منذ التوقيع على اتفاقية نيفاشا فى يناير ٢٠٠٥. فهى فى الجنوب وجبال النوبة والخرطوم، وذلك لمراقبة تنفيذ الاتفاقية وبموافقة كاملة من الحكومة السودانية. ويفسر هذا التناقض رسميا بأن القوات المنتشرة فى الجنوب تعد تحت مظلة الفصل السادس وليس السابع، الذى صدر فى إطاره القرار ١٧٠٦. غير أن دحض هذه الحجة أتى على لسان الرئيس البشير نفسه حيث أعلن غير مرة وقبل صدور القرار الأخير، أنه يرفض دخول القوات الدولية تحت أى فصل من الميثاق اللهم إلا الفصل الثامن الذى يتيح للقوى الإقليمية - وفى حالتنا هذه الاتحاد الأفريقى - القيام بحماية السلم والأمن الدوليين. هذا التناقض لا يفسر فى رأيى إلا فى إطار التخوف من القبض على المتهمين باقتراف جرائم ضد الإنسانية، والواردة أسماؤهم فى القائمة التى أصدرتها اللجنة الدولية لتقصى الحقائق فى دارفور، وتسليمهم إلى المحكمة الجنائية الدولية. فالقوات الدولية، بحكم الصلاحيات القوية التى أعطيت لها، تستطيع أن تقوم بهذه المهمة. ويبدو أن هذه القائمة تضم بعض كبار المسئولين فى الدولة.

٢ - أصحاب الاتجاه الإسلامى المتشدد: فهم يعتبرون أن دخول القوات الدولية يستهدف النظام الإسلامى فى السودان، ومن ثم فهو هجوم ضد العقيدة. وعليه فقد أصبح واجبهم الدينى يحتم عليهم الجهاد ضد هذا الخطر. ويشكل الشباب نسبة كبيرة من أصحاب هذا الرأى.

٣ - القبائل العربية فى دارفور: يرفض كثير من هذه القبائل دخول القوات الدولية فى إقليمهم، وبخاصة تلك التى لا تتبع حزب الأمة. وقد يكون سبب من أسباب هذا الموقف هو ظنهم أن الولايات المتحدة والدول الأوروبية ستتدخل من خلال سيطرتها على الأمم المتحدة، لصالح القبائل الأفريقية على حساب القبائل العربية. وتكون النتيجة اختلالا فى توازن القوى فى الإقليم مما يتعارض مع مصالحهم.

ثانيا: الموافقون:

١ - الحركة الشعبية لتحرير السودان: رغم شراكتها فى الحكومة إلا أن موقفها من انتشار القوات الدولية اختلف مع حزب المؤتمر الوطنى. فقد رحبت بدخول هذه القوات حيث تعتقد أن ذلك هو السبيل الوحيد لإنقاذ مئات الألوف من المدنيين من الموت والتشرد. فالحكومة قد شاركت فى الاعتداء على هؤلاء المدنيين، ومن ثم أصبحت طرفا فى النزاع ولا تصلح أن تكون حكماً.

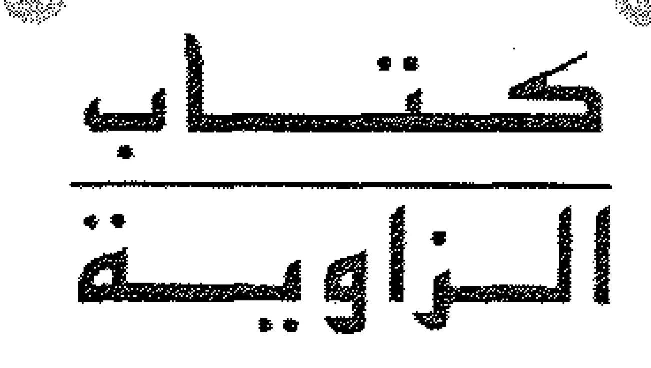
وينسجم هذا الرأى مع ظروف الحركة الشعبية. حيث لعبت الدول الغربية الدور الرئيسى فى اتفاقية نيفاشا للسلام هذا وقد قبلت الحركة وجود القوات الدولية فى الجنوب كضمان لتنفيذ هذه الاتفاقية.

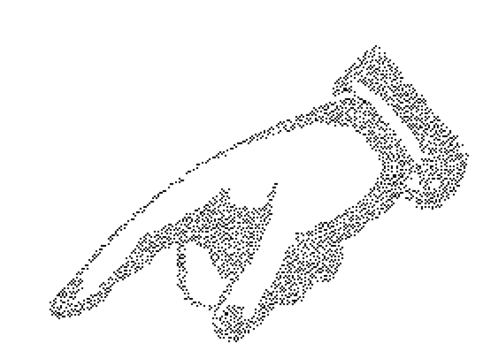
أدى الانقسام بين شريكى الحكم بشأن التعامل مع المجتمع الدولى إلى موقف غاية فى الخطورة. فقد لوح حزب المؤتمر الوطنى بإلغاء اتفاقية نيفاشا للسلام. إذا ما أصرت الحركة الشعبية على موقفها المؤيد لدخول القوات الدولية دارفور.

٢ - المساعد الأول للرئيس البشير: وهو منى أركوى مناوى رئيس المليشية التى انفصلت عن حركة تحرير السودان ووقعت اتفاقية أبوجا مع الحكومة. وقد رحب مناوى بدخول القوات الدولية واعتبر ذلك نصرا للحركات المقاتلة فى دارفور، والتى دعت منذ بداية الأزمة إلى وساطة المجتمع الدولى، على غرار ما حدث فى مفاوضات الجنوب. وأكثر من ذلك، لوح مناوى مؤخرا، على إثر اشتباكات حدثت فى أم درمان بين رجاله والشرطة السودانية، بالانسحاب من اتفاقية أبوجا.

٣ - المعارضة الشمالية:







محمد الغزالى
مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه؟

يناقش المرحوم الشيخ العلامة محمد الغزالي في هذا الكتاب قضية بالغة الأهمية كان هو أحد أوائل الذين استشرفوا أهميتها وأخضعوها للبحث والنقاش ألا وهي مستقبل الإسلام خارج أرضه.

وقد ألقت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما تلاها من توتر في العلاقات بين المسلمين والغرب ومشاكل واجهتها الجاليات المسلمة المقيمة في الغرب بظلال كثيفة على الوجود الإسلامي في أوروبا وأمريكا وخرجت عشرات، بل مئات الكتب لمناقشة هذه الأوضاع الجديدة التي تكاد تعصف بعلاقات استمرت لمئات السنين بين أبناء ديانتين سماويتين بصورة لم يسبق لها مثيل منذ الحروب الصليبية.

وقد حفز الشيخ الغزالي علي وضع هذا الكتاب الذي صدرت طبعته الأولي عام ١٩٩٧ والثانية ٢٠٠٣ عن «دار الشروق» ما قرأه المؤلف قبل حوالي ١٤ عامًا من ذلك التاريخ، من أن عشرات الألوف من الفرنسيين اعتنقوا الإسلام ويقول الغزالي أنه لم يجد مشقة في معرفة الأسباب التي دعت هؤلاء الأشخاص إلى الرضا بالإسلام دينًا لأن المدنية الحديثة حولت البشر إلى عبيد للتراب ودفعت الأفراد والدول إلي حراك مسعور يدور المرء فيه حول نفسه حتى يدركه الإعياء ويسقط عجزًا أو هلاكًا. ولا يقدر على إطفاء هذا الجمر إلا الإسلام. لكنه يقول إن العوائق أمام الدخول للإسلام كثيرة، فليست هناك أبوة روحية وثقافية تعني بالإسلام وأساليب عرضه على المحتاجين لأن أجهزة الدعوة الإسلامية معطلة، كما أن هناك أممًا إسلامية لا تدري الكثير عن دينها، ولذلك فإن الكتاب يتحدث عن طريقة تعامل المسلمين مع الإسلام وكيف أنهم يكونون أحيانًا نموذجًا غير جيد لدين عظيم ومثالي.

يفسر ارتباك القرارات الصادرة من الحكومة السودانية، وتأرجحها بين الترحيب والتهديد والتراجع، على أنه مناورة سياسية تمهد لمبادرة سودانية جديدة أكثر مرونة تستعد الحكومة لإطلاقها

أعلنت الجبهة المكونة من ١٤ حزبا معارضا، أهمها حزب الأمة القومي وحزب المؤتمر الشعبي والحزب الشيوعي، موافقتها على دخول القوات الدولية، وهي ترى في هذا الإجراء وسيلة لإيقاف المأساة الإنسانية في دارفور. كما أدانت الجبهة الحكومة ورأت أن فشلها في إدارة الأزمة هو الذي أتى بالقوات الدولية إلى البلاد.

وجدير بالتنويه أن حزب الأمة قد تعرض لانشقاقات داخلية استقطبت الحكومة بعضها. غير أن الكتلة الرئيسية في الحزب برئاسة الصادق المهدي ما زالت في المعارضة. كما أن أهم الفصائل المنشقة وهي التابعة لمبارك الفاضل المهدي قد أعلنت تأييدها للصادق المهدي في موقفه المؤيد لانتشار القوات الدولية.

ثالثا: الموقف الثالث:

١ - حركة العدل والمساواة: رفض د. خليل إبراهيم دخول القوات الدولية لأنها ستدعم تطبيق اتفاقية أبوجا التي رفضتها الحركة. هذا فضلا عن أن قرار مجلس الأمن لم يحدد مدة معينة للبقاء في الإقليم، ولا منطقة معينة لتمركز القوات الدولية، مما يشكل خطورة محتملة على استقلال البلاد. هذا وقد أوكل القرار إلى القوات الدولية مهمة جمع الأسلحة من كل المليشيات المسلحة في دارفور، مما يساوي بين الجنجاويد وهم مليشيات معتدية، وبين المقاتلين في الحركات العسكرية.

٢ - جيش حركة تحرير السودان: أبدى مسئول فيه نفس الملاحظات السابقة على القرار وأرسلها إلى الأمين العام ولكن دون أن يرفض مبدأ دخول القوات إلى دارفور.

٣ - الحزب الاتحادي الديمقراطي: لم يبد الحزب موقفا واضحا في هذا الشأن. فقد أعلن زعيمه السيد محمد عثمان الميرغني رفض انتشار القوات الدولية في دارفور، في حين رحب نائبة بذلك. وجدير بذكر أن الحزب الاتحادي يعاني أيضا من انقسامات داخلية، بعضها يشارك في الحكومة وهو فصيل زعيم الحزب محمد عثمان الميرغني والبعض الآخر ما زال في صفوف المعارضة. وقد يفسر هذا الواقع اختلاف الآراء حول القرار الدولي. كما قد يكون هذا الاختلاف ضمن سياسة لتوزيع الأدوار لكي يحافظ الحزب على موقف وسط، لا يغضب الحكومة فلا تعرقل مصالحه، وفي نفس الوقت يظل متصلا بالمعارضة لاحتمالات مستقبلية.

على أية حال تشير المواقف المختلفة للقوى السياسية السودانية إلى انقسام عميق في الجبهة الداخلية، بحيث لم تعد تصلح سندا لرئيس الجمهورية في موقفه الرافض للقرار الدولي. وقد طال هذا الانقسام الحزب الحاكم ذاته، حيث لا يرى بعض أعضائه مصلحة في رفض دخول القوات الدولية وتعريض البلاد للمخاطر. ويعني هذا الوضع أن نظام الرئيس البشير يعاني من عزلة داخلية تزداد كلما استحكمت الأزمة.

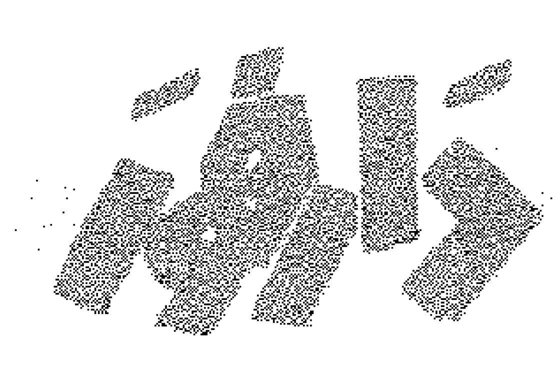
الموقف الراهن

يقودنا التحليل التفصيلي السابق للأزمة العامة في السودان، إلى تحديد الموقف السياسي الراهن لحكومة الوحدة الوطنية، باعتبارها صاحبة القرار في أدق موقف يمكن أن يواجه السودان مع المجتمع الدولي:

١ - تواجه الحكومة السودانية عزلة دولية وبخاصة من قبل الدول المسيطرة على مجلس الأمن، مما يؤدي إلى ضعف موقفها الدولي.

٢ - تواجه الحكومة السودانية انقساما عميقا في داخلها، مما يؤدي إلى تذبذب قراراتها، ومن ثم ضعف تأثيرها على الداخل والخارج. كما يهدد هذا الارتباك بانهيار اتفاقيتي نيفاشا وأبوجا مما يعرض وحدة السودان للخطر.

٣ - يواجه حزب المؤتمر الوطني الحاكم، باعتباره السلطة التنفيذية الحقيقية في حكومة الوحدة الوطنية، عزلة داخلية اللهم إلا من بعض الجماعات الإسلامية وبعض الأحزاب الصغيرة المشاركة معه في الحكومة. لذا تشكلت لجنة من شخصيات سودانية عامة، برئاسة الرئيس الأسبق سوار الذهب، لمحاولة رأب الصدع بين حزب المؤتمر الوطني وباقي القوى السياسية الأخرى.

٤ ـ يواجه الحزب الحاكم بالنسبة لبيئته الإقليمية حيادا سلبيا من الكتلة الأفريقية وحيادا إيجابيا من الكتلة العربية. على أن نتذكر أن إيجابية حياد الدول العربية لا تصل إلى حد مساندته فى رفض تنفيذ القرار ١٧٠٦، بل تقتصر على السعى معه للوصول إلى طريق ثالث يخرج السودان من أزمته.

من ناحية أخرى صدر القرار ١٧١٤ لمجلس الأمن فى الخامس من أكتوبر ٢٠٠٦. وقد أعلنت الحكومة السودانية موافقتها على القرار واعتبرته نصرا للدبلوماسية السودانية.

بتفحص هذا القرار، يتضح أنه لم يغير الموقف الأساسى لمجلس الأمن من أزمة دارفور وإن كان قد خفف من حدة المواجهة مع الحكومة السودانية. بمعنى أنه لم يتراجع عن ضرورة إحلال القوات الدولية فى الإقليم محل القوات الأفريقية بعد مغادرتها دارفور. وكل ما صدر عنه هو أولا: التصديق على قرار الاتحاد الأفريقى بمد المهمة لقواته فى دارفور حتى آخر ديسمبر القادم. ثانيا، الموافقة على تعزيز القوات الأفريقية بعناصر من الأمم المتحدة مالية وفنية ولوجستية حتى مغادرتها الإقليم فى الميعاد المحدد. ثالثا، مد مهمة البعثة الدولية فى السودان حتى إبريل القادم، وذلك بدون إضافة قوات جديدة إليها. وهنا الشطر المهم من القرار، حيث كانت الولايات المتحدة وبعض الدول الغربية تريد زيادة عدد البعثة الأممية المذكورة لنشرها فى دارفور. أى أن الذى قام به المجلس هو تأجيل المشكلة وليس حلها، على الأقل بالطريقة التى تريدها الحكومة السودانى.

من ناحية أخرى أسرعت الحكومة السودانية بإنكار مضمون مذكرة تهديد أرسلتها إلى البعثات الدولية فى الأمم المتحدة، تحذر فيها الدول من مشاركتها فى القوات الدولية المزمع نشرها فى دارفور، حيث ستعتبر ذلك عملا عدائيا[4]. وفى بعض الروايات قيل أن الحكومة السودانية خصت الدول العربية والأفريقية بهذا التهديد.

وقد يفسر ارتباك القرارات الصادرة من الحكومة السودانية، وتأرجحها بين الترحيب والتهديد والتراجع، على أنه مناورة سياسية تمهد لمبادرة سودانية جديدة أكثر مرونة تستعد الحكومة لإطلاقها، وذلك نظرا لإدراكها دقة موقفها السياسى. على أن حل المشكلة الدولية لن يكون آخر المطاف، حيث تبقى أمام الحكومة أزمتها فى الداخل التى يقتضى حلها الخطوات التالية:

١ ـ التنسيق مع الأحزاب المعارضة والمؤثرة فى الحياة السياسية فى السودان مثل الأمة والاتحادى والمؤتمر الشعبى والشيوعى. وقد يكون هذا التوافق الوطنى المنشود مقدمة لحكومة وحدة وطنية حقيقية تدير البلاد حتى تاريخ الانتخابات الرئاسية القادمة.

٢ ـ أن يقبل الحزب الحاكم مراجعة اتفاقية أبوجا على ضوء مشاركة كل القوى السياسية المعنية بالأمر فى دارفور، سواء التى شاركت فى المفاوضات ولم توقع مثل حركة العدل والمساواة وحركة تحرير السودان (فصيل عبد الواحد النور)، أو التى لم تدع أصلا إلى المفاوضات مثل الاتحاد الفدرالى الديمقراطى لأحمد إبراهيم دريج وشريف حرير، وممثلى القبائل العربية.

٣ ـ أن يعجل حزب المؤتمر الحاكم بتسوية المسائل المعلقة فى اتفاقية نيفاشا بينه وبين الحركة الشعبية لتحرير السودان بما فى ذلك عائدات البترول وحدود منطقة أبيى.

٤ ـ أن تبدأ الحكومة بوضع أسس لاستراتيجية قومية رشيدة، تعمل على كافة المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لنشر ثقافة السلام وقبول الآخر، والتأكيد على المواطنة كأساس للحقوق والواجبات. ■

هـــــــوامـــــــش:

(١) وثيقة قريش (٢) صادرة عن تنظيم التجمع العربى، بدون تاريخ.

(٢) Report of the International Commission of Inquiry on Darfur to the United Nations Secretary-General, Geneva, 25 January ٢٠٠٥.

(٣) مفيد شهاب: أستاذ القانون فى كلية الحقوق جامعة القاهرة، جريدتا الأهرام والمصرى اليوم فى عددهما الصادر فى ٢٠٠٦/٩/٣٠.

(٤) أكد مجذوب الخليفة مستشار رئيس الجمهورية على إرسال هذه المذكرة، وذلك فى لقاء رمضانى أقامه مكتب حزب المؤتمر الوطنى بالقاهرة فى ٢٠٠٦/١٠/٦.

كتاب الزاوية

عطب أجهزة الدعوة

محمد الغزالى

رياضة الجماهير على قبول الضيم، بفتوى شرعية(!) أفقدت الشعوب ملكة الشجاعة، ووطأت ظهرها للاستعمار الخارجى، وكان ذلك يقع فى البلاد الإسلامية فى الوقت الذى كانت الأمم تصرخ بالدفاع عن الدم والعرض والمال، وتشرع الدساتير التى تقرر ذلك!

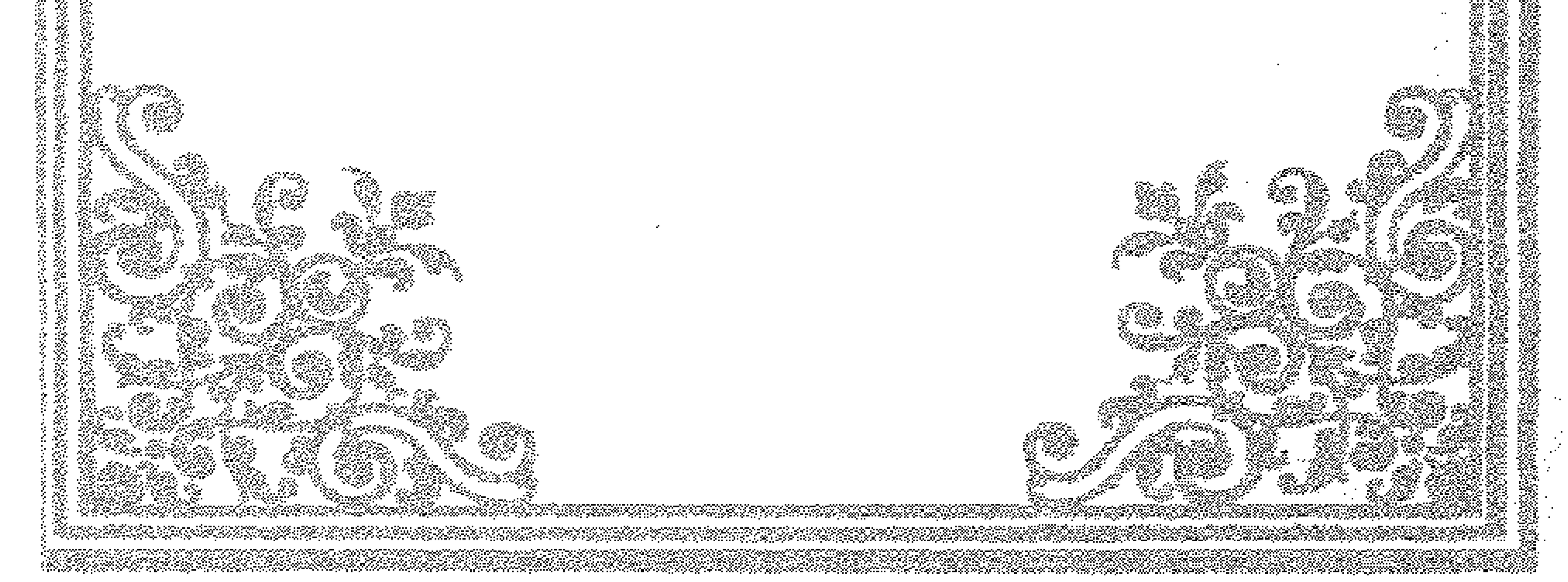
أى أن قوانين الفطرة تستعلن هناك، وتموت عندنا بتمويت النصوص التى تدل عليها وتأمر بها..

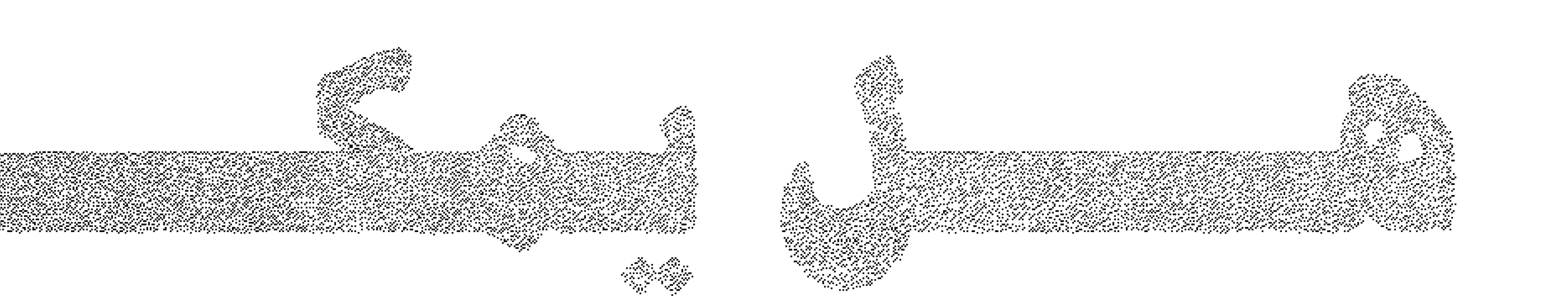
ومن أمثلة تحريف الكلم عن مواضعه أن يجىء فى القرآن الكريم ﴿لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى..﴾ فإذا مفسر قاصر تائه يقول: بل هناك إكراه فى الدين والآية منسوخة! من نسخها أيها المسكين؟

الواقع أن أجهزة الدعوة الرسمية والشعبية أصابها عطب رهيب، فلما نكلت عن أداء حق الله فى البلاغ وتبين الرشد من الغى، أتى من يزعم أن السيف يُغنى عن الإعلام، وأن القوة طريق الإقناع، وهذا من أكذب الكذب على الله ورسوله، ولم يقع قط أن صاحب الرسالة أكره أحدًا على دينه.

الذى وقع أن السلاطين الجهلة لا تدرى ما رسالة الأمة؟ ولا تحسن البيان والهداية، وربما مالت إلى التوسع والسطو والغزو! ووجدت من علماء الدين من يعينها على ذلك..

وفى عصرنا هذا، متحدثون إسلاميون كأنما أصابهم سعار، فهم يرددون بإلحاح منكر أن الحاكم لا يلتزم بالشورى.





هل يمكن للآسيو

كيشور مهبوباني

عُقد المؤتمر الدولى السابع عن التفكير فى سنغافورة فى يونيو ١٩٩٧م، وكان بحاجة إلى بعض المتحدثين الآسيويين. وحين طُلب منى أن أتحدث إليه برز فى ذهنى بصورة مباشرة سؤال معين، هو: «هل يستطيع الآسيويون أن يفكروا بطريقة تشبه الآخرين؟» وقد اكتشفت حينها أن القضية معقدة. وتمثل هذه المحاضرة أول محاولة لى للإجابة عن السؤال. وهدفها الأول أن أبدأ حوارا بين العقول الآسيوية. لكن ربما ود الناس من القارات الأخرى أن يسألوا أسئلة مماثلة، مثل: «هل يستطيع الأوروبيون أن يفكروا؟»، أو «هل يستطيع الأمريكيون أن يفكروا؟». وهذا المقال نسخة منقحة لهذه المحاضرة، وكانت نشرت فى شكل مقال فى مجلة National Interest (الأمريكية) فى صيف ١٩٩٨م.

وخيبة أملى الرئيسة بخصوص هذا المقال أنه لم ينشأ عنه نقاش بين الآسيويين يتمحور حول كيف تأخرت مجتمعاتهم وحضاراتهم قرونا عدة وراء الحضارات الغربية، ولماذا؟ وهناك كثير من التفسيرات الممكنة. أما ما أعتقده فهو أن الوقت لمثل هذا النقاش لم يحن بعد. فمعظم المجتمعات الآسيوية (باستثناء اليابان و«النمور الأربعة» (كوريا الجنوبية، وتايوان، وهونج كونج، وسنغافورة) لم تصل بعد إلى مستويات مُرضية من التطور. وحين تصل إلى تلك المستويات فإن هذا السؤال لابد أن يُثار.

وقد دُهشتُ، مع ذلك، بردود الفعل الغربية على عنوان المقال. وربما كان سبب ذلك أن السؤال غير ملائم سياسيا. لكنْ ألا يكون كذلك نتيجةً لكون بعض الغربيين ربما يفضِّلون أن يسأل الآسيويون أنفسهم أسئلة أساسية عن أنفسهم وعن مستقبلهم؟ ذلك أنهم لو فعلوا ذلك فمن الممكن أن يحقق بعضهم فى نهاية الأمر نجاحا مماثلا لنجاح المجتمعات الغربية.

وأى إيحاء بأن بعض الغربيين ربما يفضلون أن تبقى المجتمعات الآسيوية متخلفة سوف ينظر إليه معظم المفكرين الغربيين على أنه غير صحيح. لكن المفكرين الآسيويين ربما لن ينفوه. ويوحى هذا الاختلاف بين الشرق والغرب أنه لا تزال هناك فجوة فكرية عميقة فى العالم وهى التى تنتظر من يُجسِّرها.

هل يستطيع الآسيويون أن يفكروا؟ ومن الواضح أن هذا سؤال حساس. ففى هذا العصر الذى نعيش فيه ويُحرص فيه على الملاءمة السياسية يمكن أن نتخيل مدى الضجة التى ستنشأ إن ذهبنا إلى أوروبا أو أفريقيا وسألنا السؤال «هل يمكن للأوروبيين أن يفكروا؟»، أو «هل يمكن للأفريقيين أن يفكروا؟». لذلك يجب أن تكون آسيويا لتسأل السؤال «هل يستطيع الآسيويون أن يفكروا؟».

ونظرا لحساسية السؤال دعنى أفسر الأسباب التى تجعلنى أثيره والسياق الذى أثيره من خلاله. فأولا: فإنه إن كان يلزمك أن تسأل سؤالا أساسيا يمكن أن يحدد مستقبل الكون فسيكون ذلك السؤال «هل يستطيع الآسيويون أن يفكروا؟». فقد وصل عدد الآسيويين فى ١٩٩٦م إلى ثلاثة بلايين ونصف البليون من بين أكثر من خمسة بلايين هم سكان كوكب الأرض (أو ٧٠٪ من سكان كوكب الأرض). وتشير التوقعات المحافظة أنه سوف يتزايد نصيب الآسيويين من عدد سكان الأرض إلى خمسة بلايين وسبعمائة مليون من مجموع سكان الأرض الذين سيصلون إلى تسعة بلايين وثمانمائة وسبعين مليون نسمة، فى حين سيبقى عدد سكان أمريكا الشمالية وأوروبا مستقرا تقريبا عند ثلاثمائة وأربعة وسبعين مليونا فى أمريكا وسبعمائة وواحد وعشرين مليونا لأوروبا. ومن الواضح أنه فى القرون الماضية القليلة أسهمت أوروبا، ثم أمريكا بعد ذلك، بنصيب أكبر من المهمة الكونية لتقدم الحضارة الإنسانية. فهل يمكن أن يكون من العدل فى ٢٠٥٠م حين يمثل الأوروبيون وسكان أمريكا الشمالية عُشر سكان العالم بدلا من سدسهم، أن تتوقع نسبةُ تسعين بالمائة من بنى الإنسان أن تستمر هذه العشرة بالمائة فى تحمل هذه المهمة؟ بل، هل يمكن لبقية العالم أن يظل مستندا إلى أكتاف الغرب؟ وهل يستطيع الآسيويون الذين سيضاعفون من عددهم فى الخمسين سنة القادمة أن يتحملوا قسطا عادلا من هذه المهمة؟

ثانيا: إننى لا أسأل هذا السؤال عن أفراد الآسيويين بصيغة تتصل بالقدرات الفكرية المحدودة. ومن الواضح أن الآسيويين يستطيعون أن يجيدوا أنظمة الهجاء، وأنَّ حاصل اثنين زائد اثنين أربعة، وأن يلعبوا الشطرنج. ومع ذلك فقد كان هناك، عبر التاريخ، أمثلة من المجتمعات التى أنتجت أفرادا عباقرة ومع ذلك عانت كثيرا من الحزن بمجموعها. والمثال الكلاسيكى هو المجتمع اليهودى. فقد أسهم اليهود، نسبة إلى عددهم، بأكثر من نسبة عددهم من العقول العبقرية، من إينشتاين إلى فيتجنشتاين، ومن ديزرائيلى إلى كيسنجر، وهم يتجاوزون فى ذلك أى مجتمع آخر. ومع ذلك فقد عانوا بوصفهم مجتمعا معاناة كبيرة، خاصة فى القرن الماضى تقريبا. وأود أن أؤكد أننى لا أتحدث عن تفوق إسرائيل فى الزمن الحديث. فأنا أتحدث عن الفترة ما بين سنة ١٣٥ بعد الميلاد، حين أُرغم اليهود على الخروج من فلسطين، إلى ١٩٤٨ حين أنشئت إسرائيل. فهل ستتعرض المجتمعات الآسيوية لمصير مماثل، أو هل سيستطيع الآسيويون التفكير بصورة جيدة ليضمنوا مستقبلا أفضل لأنفسهم؟

ثالثا: لا يقاس الزمن الذى أثير خلاله هذا السؤال بالأيام أو الأسابيع أو الأشهر أو السنين، بل ولا بالعقود. فأنا أنظر إلى السؤال بمقياس القرون، خاصة لأننا على بعد سنتين من الألفية الجديدة (طُبع الكتاب لأول مرة فى ١٩٩٨م). ومن الممكن المحاججة بأن المسار المستقبلى للتاريخ العالمى فى القرون القليلة القادمة، كما سأفسر ذلك فيما يأتى، سيعتمد على كيف تفكر المجتمعات الآسيوية وكيف تتصرف.

دعنا نعد إلى السؤال: «هل يستطيع الآسيويون أن يفكروا؟». وإذا ما صيغ ليتماثل مع امتحان على هيئة الاختيارات المتعددة فستكون هناك ثلاث إجابات ممكنة عن السؤال، وهى: «نعم»، و«لا»، و«ربما». وقبل أن تقرر أية إجابة سنختار، دعنى أوضح الأسباب التى تدعو إلى اختيار أى منها.

«لا»، لا يستطيعون التفكير:

سأبدأ بالأسباب التى تفضل الإجابة «لا»، وإن لم يكن ذلك إلا لأبين خطأ أى ناقد يمكن أن يقترح أن السؤال نفسه تافه بشكل كلى. فإذا نظرنا إلى السجل التاريخى للألف السنة الماضية فبإمكاننا أن نبرهن على أن الآسيويين، أى المجتمعات الآسيوية، لا يستطيعون أن يفكروا.

دعنا ننظر أين كان الآسيويون قبل ألف سنة، ولنتقل فى سنة ٩٩٧م. فقد قاد الصينيون والعرب (أى الحضارتين الكونفوشية والإسلامية) حينذاك الطريق فى العلوم والتقنية، والطب والفلك. فقد استورد العرب النظام العشرى والأعداد من صفر إلى تسعة من الهند، ثم تعلموا كيف يصنعون الورق من الصينيين. وأسست أول جامعة فى العالم فى القاهرة قبل أكثر من ألف سنة تقريبا، وذلك فى سنة ٩٧١م. وفى مقابل ذلك، كانت أوروبا حين ذاك لا تزال فيما وصف بـ«العصور الوسطى»، وهى الفترة التى بدأت حين انهارت الإمبراطورية الرومانية فى القرن الخامس الميلادى. وكما وصف ذلك ويل ديورانت فى كتابه «عصر الإيمان» The Age of Faith:

كانت أوروبا فى القرن السادس الميلادى فوضى من الحروب المتبادلة، والتفكك، والعودة إلى البربرية. وقد احتُفظ بمعظم الثقافة الكلاسيكية، فى أغلب هذه الفترة، على شكل مجمد ومخفى فى عدد قليل من الأديرة وعند عدد قليل من الأسر. لكن الأسس المادية والنفسية للنظام الاجتماعى كانت على درجة عالية من الاضطراب مما احتاج فى إصلاحه إلى

من كتاب:
Can Asians Think?
(هل يمكن للآسيويين التفكير؟)
Kishore Mahbubani
Times Editions, 2004, 264PP.

ترجمة: حمزة بن قبلان المزينى

...يين أن يفكـــــروا؟!

فى هذا العصر الذى نعيش فيه ويُحرص فيه على الملاءمة السياسية يمكن أن نتخيل مدى الضجة التى ستنشأ إن ذهبنا إلى أوروبا أو أفريقيا وسألنا السؤال: «هل يمكن للأوروبيين أن يفكــروا؟»، أو «هــل يمكن للأفريقيين أن يفكــروا؟»



عدد من القرون. وتهاوى حب الآداب والإخلاص للفن واتحاد الثقافة ووحدتها والتلاقح بين العقول التى تستطيع التواصل أمام ضراوة الحرب، ومصاعب النقل واقتصاديات الفقر وازدهار العاميات واختفاء اللغة اللاتينية من الشرق والثقافة اليونانية من الغرب [1].

وفى مقابل هذا المشهد فمن الغباء البيِّن أن نتوقع فى ذلك الوقت أنه فى الألفية الثانية سوف تتقهقر الحضارات الصينية والهندية والإسلامية إلى مؤخرة التاريخ فيما ستنهض أوروبا لتصبح الحضارة الأولى التى ستهيمن على العالم كله. لكن هذا، بالطبع، ما حدث.

ولم يحدث هذا فجأة. ذلك أن الحضارات المتقدمة فى آسيا، وإلى القرن السادس عشر، ظلت، على الرغم من أنها فقدت تفوقها، على قدم المساواة مع الحضارات فى أوروبا ولم يكن هناك ما يشير بدقة إلى أن أوروبا ستقفز إلى الأمام هذه القفزة البعيدة. ولم يكن الضعف النسبى لأوروبا، فى ذلك الوقت، أكثر وضوحا من قوتها. ولم تكن أكثر أجزاء العالم خصوبة، ولا كانت كثيرة السكان بشكل لافت للنظر. وهذان هما المعياران المهمان فى معايير ذلك الوقت، حين كانت الأرض مصدر أكثر الثروة، وكانت عضلات الإنسان والحيوان مصدر الطاقة. ولم تُنبئ أوروبا عن مزايا بيِّنة فى حقول الثقافة والرياضيات أو الهندسة أو البحرية أو التقنيات الأخرى. وكانت كذلك قارة مفتتة بشكل عميق، وتتكون من خليط من الممالك والإمارات والدول التى تتكون من مدن. وأبعد من ذلك كانت أوروبا، عند نهاية القرن الخامس عشر، تخوض حربا دموية مع الإمبراطورية العثمانية التى كانت فى طور التوسع، من غير مقاومة كما يبدو، نحو أبواب فيينا. وكان هذا التهديد شديدا حتى إن الأمراء الألمان الذين كانوا يبعدون مئات الكيلومترات عن خطوط المواجهة صاروا يبادرون إلى إرسال الإتاوات. Turkenverehrung. إلى ميناء أسطنبول.

وبدت الثقافات الآسيوية، من جهة أخرى، فى حالة من التقدم والثروة فى القرن الخامس عشر. وكانت الصين، مثلا، متطورة إلى حد عال وذات ثقافة حيوية. وكانت إدارتها

الموحدة والتراتبية يديرها موظفون كونفوشيوسيون على درجة عالية من التعليم أسهموا فى تميز المجتمع الصينى بالتماسك والتعقد اللذين لم يكن لهما مثيل. وكانت التقنية الصينية على درجة عالية من القوة والكثرة. وكانت الطباعة من النوع المتحرك قد ظهرت فى القرن الحادى عشر. وساعدت العملة الورقية على الإسراع فى تبادل التجارة وفى نمو الأسواق. وأعطت صناعة حديد الجارجنتوان فى الصين، بالإضافة إلى اختراع البارود، الصين مزيدا من القوة العسكرية الهائلة.

ومع ذلك، وبالدرجة نفسها من الدهشة، كانت أوروبا هى التى قفزت إلى الموقع المتقدم. فقد حدث شىء قريب جدا من السحر للعقول الأوروبية، وتبع ذلك بموجة تتلوها موجة أخرى من التقدم والترقى فى الحضارات، من عصر النهضة إلى عصر التنوير، ومن الثورة العلمية إلى الثورة الصناعية. ففيما كانت المجتمعات الأسيوية تتحلل إلى مستويات من التخلف والجمود كانت المجتمعات الأوروبية، التى أنهضتها الأشكال الجديدة من التنظيم الاقتصادى والحيوية العسكرية التقنية والاندماج السياسى داخل القارة ككل (إن لم يكن ذلك داخل الأقطار المعينة كلها)، والبدايات غير المتساوية للحرية الفكرية، وعلى وجه أخص فى إيطاليا وبريطانيا وهولندا تنتج ما يمكن أن يسمى أحيانا بـ«المعجزة الأوروبية». لو كان هناك حضارة أعلى تلاحظ وتحدد ذلك الحدث. ولأن هذا المزيج من المكونات النقدية لم يوجد فى أى مجتمع آسيوى فقد بدا أنها ظلت تراوح فى مكانها فيما كانت أوروبا تتقدم لتتصدر المسرح العالمى. وأدى الاستعمار، الذى بدأ فى القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر إلى تعزيز سيطرة أوروبا.

ولمجيئى من سنغافورة التى يبلغ سكانها ثلاثة ملايين فإن ما يؤدى إلى الاستغراب العظيم أن تستطيع دولة كالبرتغال، التى لا يزيد سكانها كذلك عن ملايين قليلة، أن تنتزع مناطق مثل جوا وماكاو ومالقا من حضارات أقدم منها وأكبر. إنها جرأة مدهشة. لكن ما هو أكثر إدهاشا حدوث هذا فى القرن الخامس عشر. وقد تبع المستعمرون البرتغاليون بالمستعمرين الأسبان والهولنديين والفرنسيين ثم البريطانيين. وكانت المجتمعات الآسيوية، خلال تلك الفترة، ولثلاثة قرون أو تزيد، تمارس الخضوع وتسمح لأنفسها بأن تسبقها وتستعمرها مجتمعات أصغر منها.



وأكثر الأشياء إيلاما أن ما حدث لآسيا لم يكن الاستعمار المادى بل الاستعمار العقلى. فقد بدأ كثير من الآسيويين (ويشمل ذلك، كما أخاف، كثير من أسلافى فى جنوب شرقى آسيا) يعتقدون أن الآسيويين كانوا مخلوقات أدنى عند الأوروبيين. وهذا وحده ما يمكن أن يفسر كيف أمكن لآلاف قليلة من البريطانيين أن يتحكموا فى عدد من الملايين من الناس فى جنوب شرقى آسيا. وإذا ما سمح لى بأن ألحق نقطة تثير الخلاف هنا فسوف أضيف أن هذا الاستعمار العقلى لم يقتلع بصورة نهائية فى آسيا، وأن كثيرا من المجتمعات الآسيوية لاتزال تكافح من أجل الانفكاك منه.

إنه غريب حقا إلى الوقت الحاضر، فى الوقت الذى نقف فيه على مشارف القرن الحادى والعشرين، بعد ٥٠٠ عام من قدوم أول المستعمرين البرتغاليين إلى آسيا، أن يصل مجتمع آسيوى واحد. وأعيد، واحد. فقط، بمعنى متكامل، إلى مستوى التطور الذى ساد فى أوروبا وشمال أمريكا اليوم. فقد كان العقل اليابانى هو الأول فى الاستيقاظ فى آسيا، بدءا بحركة الإصلاح خلال فترة الميجى فى ستينيات القرن التاسع عشر. وكانت اليابان الأولى التى يُنظر إليها على أنها متطورة وتقبل تقريبا بوصفها مساوية فى سنة ١٩٠٢، حين وقعت الحلف الإنجليزى اليابانى.

فإذا كان العقل الآسيوى يفكر فلماذا كان باستطاعة مجتمع آسيوى واحد فقط أن يلحق بالغرب؟ وقد أنهيت مرافعتى عن الإجابة بالنفى عن سؤالى. والآن يمكن للذين يرغبون منكم أن يختاروا الإجابة «لا» عن السؤال «هل يستطيع الآسيويون أن يفكروا؟» أن يفعلوا ذلك.

«نعم» إنهم يستطيعون:

دعنى أحاول الآن عرض الحجج عن أسباب أن تكون الإجابة بـ«نعم» عن السؤال «هل يستطيع الآسيويون أن يفكروا؟».

والسبب الأول، والأوضح، هو الفعالية الاقتصادية الممتازة لمجتمعات شرقى آسيا فى العقود الماضية القليلة. فقد أرسل النجاح اليابانى الآن، وإن لم يُقلَّد بصورة كاملة فى بقية آسيا، موجات أحدثت بعض النتائج الممكنة (مع عدم إغفال المشكلات الحالية) لتصبح تيارا من الموجات. فقد تُبع النجاح اليابانى أولاً بظهور «النمور الأربعة». أى كوريا الجنوبية وتايوان وهونج كونج وسنغافورة. لكن نجاح هذه النمور الأربعة أقنع الأقطار الأخرى فى جنوب شرقى آسيا، خاصة إندونيسيا، وماليزيا، وتايلاند، أنها يمكن أن تعمل الشىء نفسه. وقد تبعتها مؤخرا الصين التى يتوقع أن تسبق الولايات المتحدة وتصبح أوسع اقتصاد عالمى فى ٢٠٢٠م. والمدهش هو وتيرة التطور الاقتصادى (للصين). فقد استغرقت بريطانيا ٥٨ سنة (من ١٧٩٠)، واستغرقت أمريكا ٤٧ سنة (من ١٨٣٩)، واليابان ٣٣ سنة (من ١٨٨٠) لكى تضاعف ناتجها الاقتصادى. ومن جهة أخرى فقد استغرقت أندونيسيا ١٧ سنة، وكوريا الجنوبية ١١ سنة، والصين ١٠ سنين لتنجز المهمة نفسها. وقد نمت معجزات الاقتصاديات الجنوب شرق آسيوية، بمجموعها، بسرعة أكبر وأكثر اطرادا من أية مجموعة من الاقتصاديات فى العالم من الستينيات إلى التسعينيات (من القرن العشرين). وقد أنجزت متوسط نمو سنوية بنسبة ٥,٥ من حيث نمو الدخل الحقيقى للفرد، متفوقة بهذا على أى اقتصاد فى أمريكا اللاتينية وأفريقيا جنوب الصحراء بل وفى اقتصاديات منظمة التعاون الاقتصادى والتنمية OECD، التى حققت متوسط ٢.٥ فى المائة من النمو فقط خلال تلك الفترة.

ولا يمكن أن تحصل على درجات طيبة فى الامتحان عن طريق الحظ. فيتطلب ذلك الذكاء والعمل الجاد. وبالمثل لا يمكنك الحصول على إنجاز اقتصادى جيد، خاصة على المستوى الذى رأيناه فى آسيا، عن طريق الحظ. إن هذا الإنجاز يعكس ذكاء وعملا جادا. ومن المهم أن نؤكد هنا أن تسارع الانفجار الاقتصادى الذى رأيناه فى آسيا ومستواه غير مسبوقين فى تاريخ الإنسان. وقد صور هذه الحقيقة بصورة دقيقة كبير الاقتصاديين فى البنك الدولى، جوزيف ستيجليت، فى مقاله الذى نشرته صحيفة: Asian Wall Street Journal

إن «المعجزة» الشرق آسيوية حقيقة. فقد كان التحول الاقتصادى فى شرق آسيا واحدا من أكثر الإنجازات المدهشة فى التاريخ. وقد برهنت على هذا التحول الفجائى المتسارع فى حاصل الإنتاج المحلى الذى صاحبها المستويات العليا للمعيشة لمئات الملايين من الآسيويين، ويشمل ذلك المستويات المرتفعة لمتوسط الأعمار، وتحسن مستويات الصحة والتعليم، بالإضافة إلى إنقاذ ملايين آخرين أنفسهم من الفقر، وهى الآن تعيش حياة أكثر تفاؤلا. وهذه الإنجازات حقيقية، وسوف تكون أكثر دواما من التقلبات الحالية(٢).

والسبب الثانى الذى يحملنا على الإجابة بـ«نعم» عن السؤال «هل يستطيع الآسيويون أن يفكروا؟» هو التحول المهم الذى يعمل فى كثير من الأدمغة الآسيوية. فيعتقد الآسيويون، منذ قرون، أن الطريق الأوحد للتقدم يمر عبر الغرب. وقد لخص يوكيتشو فوكوزاما، وهو أحد قادة الإصلاح فى فترة الميجى، هذا التوجه حين قال فى أواخر القرن التاسع عشر إنه يجب على اليابان لتتقدم أن تتعلم من الغرب. ويشاركه فى هذا التوجه الأساسى قادة التحديث فى آسيا، سواء كانوا (الزعيم الصينى) سن يات سن أو جواهر لال نهرو. ويتمثل التحول العقلى الذى يحدث للعقول الآسيوية اليوم فى أنهم لم يعودوا يؤمنون بأن الطريق الأوحد للتقدم هو فى استنساخ الغرب؛ إذ يعتقدون الآن أنه يمكن أن يوجدوا حلولهم الخاصة بهم.

يتخذ هذا التحول فى العقول الآسيوية مساره ببطء وبطريقة غير ملموسة. وكانت المجتمعات الغربية، إلى عقود قليلة ماضية، تصوت (متفاخرة) مثلما تصوت الديكة على المرتفع: فهى أمثلة حية للأشكال الأكثر تقدما للمجتمعات الإنسانية. فهى غنية اقتصاديا، ومستقرة سياسيا، وهى فوق ذلك كله، توفر بيئات ظلت تقدم أفضل الظروف لمواطنيها لأن ينمو وأن يغتنوا بوصفهم أفرادا. وليست هذه المجتمعات كاملة، لكنها كانت بوضوح أفضل، بأى معنى للكلمة، من أى مجتمع خارجى. وكان من الغباء، إلى فترة ماضية قريبة، بل من غير المتصور، لأى مفكر آسيوى أن يقترح «إن هذا ربما لا يكون المسار الذى تريد أن نسلكه». أما اليوم فهذا ما يفكر به أكثر الآسيويين، بصورة سرية إن لم يكن بصورة علنية.

أسست أول جامعة فى العالم فى القاهرة قبل أكثر من ألف سنة تقريبا، وذلك فى سنة ٩٧١م. وفى مقابل ذلك، كانت أوروبا حين ذاك لا تزال فيما وصف بـ« العصور الوسطى »، وهى الفترة التى بدأت حين انهارت الإمبراطورية الرومانية فى القرن الخامس الميلادى



ومع ذلك، وبصورة عامة، فلا جدال أن المجتمعات الغربية تظل أكثر نجاحا من نظيراتها فى شرق آسيا. وهى تحافظ على حقول التميز فى مجالات لا يقترب أى مجتمع آخر من مستواها. كما فى جامعاتها ومراكز الأبحاث فيها، و فى المجالات الثقافية على وجه التأكيد. فلا تقترب أية فرقة موسيقية آسيوية فى العزف من الفرق الغربية، ذلك مع أن عالم الموسيقى فى الغرب ازداد غنى بانضمام كثير من الموسيقيين الآسيويين المتميزين إليه. لكن الآسيويين تروعهم مستويات المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التى حاقت بكثير من المجتمعات الغربية. فقد أصيبت المجتمعات، فى أمريكا الشمالية، بانهيار الأسرة بوصفها مؤسسة، وبطاعون إدمان المخدرات وما يصحبها، ويشمل ذلك الجرائم، واستمرار وجود الأحياء الفقيرة المغلقة والانطباع بأن هناك انحدارا فى المثل الأخلاقية. ويشهد بذلك الإحصاءات التى توفرها الحكومة الأمريكية التى تعكس التوجهات المجتمعية خلال الفترة من الستينيات إلى التسعينيات. فقد زادت نسبة جرائم العنف أربع مرات خلال فترة ثلاثين سنة، وزادت نسبة الأسر ذات الوالد الواحد أو الأم الواحدة ثلاثة أضعاف تقريبا، وزاد عدد المسجونين فى السجون الاتحادية أو سجون الولايات أربع مرات. كما دهش الآسيويون بإدمان الأوروبيين لشبكات الضمان الاجتماعى على الرغم من أن من الواضح أن هذه الشبكات تعرقل مجتمعاتهم وأوجدت جوا من الكآبة عن مستقبل التطلعات الاقتصادية على المدى الطويل. وقد كانوا، فى العقود الماضية، يحسدون تلك المجتمعات على المستويات العليا للحياة والنوعية الأفضل للحياة. أما اليوم، فمع أن المستويات العليا للحياة بقيت على ما هى عليه فى الغرب، إلا أن الآسيويين لم يعودوا يتخذون هذه المجتمعات قدوة حسنة. ذلك أنهم بدأوا يعتقدون أنهم يستطيعون أن يحاولوا طرقا مختلفة.

وربما تساعد استعارة لما يمكن أن تراه العقول الغربية لو اطلعوا على العقول الآسيوية. فقد اشتركت معظم هذه العقول، إلى وقت قريب، فى المسلمة العامة التى تقول إن طريق التطور للمجتمعات كلها تلتقى فى الهضبة التى تحتلها الآن أكثر المجتمعات الغربية. ومن هنا فستنتهى المجتمعات كلها، مع بعض الاختلافات، إلى إيجاد مجتمعات ليبرالية ديموقراطية، مؤكدة على الحريات الفردية، فيما هى ترتقى السلم الاقتصادى الاجتماعى. ولا يزال من الممكن للآسيويين اليوم أن يروا هضبة الرفض التى تحتلها معظم المجتمعات الغربية، لكنهم يمكن أن يروا أيضا، فيما وراء هذه الهضبة، مرتفعات بديلة يمكن لهم أن يأخذوا مجتمعاتهم إليها. وبدلا من أن يروا الهضبة بوصفها المآل الطبيعى فإنهم يطمحون الآن إلى اجتنابها (لأنهم لا يرغبون الإصابة ببعض العلل الاجتماعية والثقافية التى أصيبت بها المجتمعات الغربية) وأن يصلوا إلى مرتفعات بديلة وراء هذه الهضبة. ولم يكن هذا الأفق العقلى موجودا أبدا فى العقول الآسيوية إلا مؤخرا. وهو يبين عن ثقة جديدة عند الآسيويين بأنفسهم.

والسبب الثالث لاحتمال أن الإجابة ربما تكون «نعم» عن السؤال «هل يستطيع الآسيويون أن يفكروا؟»، أن الفترة الحاضرة ليست الفترة الوحيدة التى يبدأ العقل الآسيوى فيها بالنهوض. ففيما ينتشل عدد متزايد من الآسيويين أنفسهم من مستويات البقاء على الحياة، فإنهم يمتلكون الحرية الاقتصادية التى تمكنهم من التفكير والتأمل، وأن يكتشفوا من جديد تراثهم الثقافى. وهناك وعى متنام بأن مجتمعاتهم، مثلها مثل المجتمعات فى الغرب، تمتلك تراثا اجتماعيا وثقافيا وفلسفيا غنيا يمكن لهم إحياؤه واستخدامه من أجل تطوير مجتمعاتهم الحديثة المتقدمة. وقد اعترف العلماء الغربيون بغنى وعمق الحضارتين الهندية والصينية، إن اقتصرنا على ذكر هاتين فقط. بل إن الجهود العلمية الغربية وعملها الدؤوب، خلال القرون القليلة الماضية، هى التى حافظت على ثمرات الحضارات الآسيوية، مثلما حافظ العرب على الحضارتين اليونانية والرومانية فى الأيام المظلمة لأوروبا ونقلوهما. ففى الوقت الذى انحطت فيه الحضارات الآسيوية، مثلا، حافظت المتاحف والجامعات فى الغرب بل وقدرت أفضل ما أنتجه الفن والثقافة الآسيويان. وكلما غاص الآسيويون بشكل أعمق فى تراثهم الثقافى فإنهم يجدون عقولهم تنمو. فللمرة الأولى، منذ قرون، بدأ عصر نهضة آسيوى يأخذ مجراه. ويرى زوار المدن الآسيوية الآن، من طهران إلى كالكوتا، ومن بومباى إلى شينغهاى، ومن سنغافورة إلى هونج كونج. الثقة المكتشفة حديثا بالإضافة إلى الاهتمام بالتراث اللغوى والثقافى. وفيما ينمو اقتصاد المجتمعات الآسيوية، وفى الوقت الذى يتوفر لها مزيد من الدخل الزائد، ينفق الآسيويون هذا الدخل بشكل متزايد على إحياء الرقص أو المسرح.

CAN ASIANS THINK?

KISHORE MAHBUBANI

حين نُشر هذا الكتاب لأول مرة فى منتصف ١٩٩٨م لم نكن، لا الناشر ولا أنا، نتوقع أن ينتشر حتى يصل إلى الآماد التى وصل إليها. ومما فاجأنا أن هذا الكتاب نشر منذئذ فى كندا والولايات المتحدة كلتيهما. وظهرت طبعة أسبانية له فى المكسيك فى أوائل ٢٠٠٣م كما ظهرت طبعة هندية عن دار نشر بنجوين فى الهند فى ٢٠٠٤م (وهو يتطلع إلى ترجمة عربية لهذا الكتاب، وهو ما أحاول إنجازه قريبا. (المترجم).

وللأفكار أجنحة، كما يقولون. لهذا فأنا سعيد بأن الأفكار التى يتضمنها هذا الكتاب وصلت إلى هذا البعد والانتشار. ولست أدرى لماذا. ربما كان ذلك لأن كثيرا من الأفكار التى عُبِّر عنها، وهى التى كانت هرطقية فى أواسط التسعينيات، لا تزال هرطقية فى العقد الأول من القرن الواحد والعشرين.

وربما كانت البداية الحقيقية للقرن الواحد والعشرين فى يوم الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١م. فقد أوضحت هذه الهجمات الإرهابية بشكل لا لبس فيه، وهى التى استمرت، أننا ندخل فى قرن خطير. فقد أخذت كثير من التناقضات البنيوية فى البروز على مستوى العالم. وتضعنا العولمة كلنا فى القارب نفسه. ومع ذلك فإن البنى الحكومية المتنفذة تقودنا إلى أن نعتنى بغُرَفنا فقط فى هذا القارب. وهذا ما أدى إلى تجاهل التحديات العالمية. وفى الوقت نفسه فقد رمت العولمةُ الحضارات والثقافات المختلفة فى تجاور أكثر قربا. وخلق هذا بصورة لا فَكاك منها بعض الاحتكاكات، مما أعطى شيئا من الصدى لنظرية صمويل هنتنجتون المشهورة لـ«صراع الحضارات».

والخطر الحقيقى الذى يواجهه القرن الحادى والعشرون هو أننا سوف نبحر فيه بالخرائط الذهنية للقرن التاسع عشر. لكنه يلزمنا، فى الاستعداد للدخول فى العالم الجديد، أن نتخلى عن الحكمة التقليدية، وأن نتخلص من أنماط الفكر القديم وأن نبدأ فى التفكير بسلوك مسارب ذهنية جديدة. ولا يحاول هذا الكتاب الذى يتكون من مقالات أن يوفر إجابات. لكنه، بدلا من ذلك، يرغم القراء على تحدى المسلمات القديمة. وربما كان هذا هو السبب فى استمرار ظهور الطبعات الجديدة له، فى سنغافورة وفى أماكن أخرى كذلك.

المؤلف

وما نشهده اليوم ليس إلا البدايات الأولية لإعادة اكتشاف ثقافية. والفخر الذى يشعر به الآسيويون عن ثقافتهم واضح ومتميز.

وباختصار، فالآسيويون الذين يرغبون فى الاستعجال للإجابة بـ«نعم» عن السؤال لديهم ما يسوغ اختيارهم. لكن قبل أن نفعل ذلك، نود أن ننصحهم بأن يتوقفوا ويتأملوا فى الأسباب التى تجعل الإجابة بـ«ربما» قبل أن يصلوا إلى قرار نهائى.

الإجابة بـ«ربما»:

وعلى الرغم من المصاعب التى نشأت عن الأزمة المالية فى أواخر ١٩٩٧م إلا أن معظم الآسيويين استمروا فى التفاؤل عن مستقبلهم. ومثل هذا التفاؤل صحى. ومع ذلك فربما يكون مفيدا للآسيويين أن يتعلموا درسا تاريخيا صغيرا من تجربة الأوروبيين قبل قرن تماما، حين كانت أوروبا على درجة كاملة من التفاؤل. ويصف زبيجنيو بريجينسكى فى كتابه «الإنفلات» out of control كيف كان العالم يبدو آنذاك:

وُلد القرن العشرون فى روح من الأمل. فقد انبلج فجره فى حال من الهدوء. إذ كانت القوى الرئيسة تتمتع، بشكل عام، بفترات طويلة تقريبا من السلام... وكانت الروح المسيطرة فى العواصم الكبرى فى الأول من يناير ١٩٠٠ تتميز بالتفاؤل عامة. وكانت بنية القوى العالمية تبدو مستقرة. فقد بدت الإمبراطوريات الموجودة تتمتع بمزيد من التنوير والأمن كذلك

لكن القرن العشرين، على الرغم من الأمل العظيم، أصبح على ما يقول بريجينسكى:

أكثر قرن مر على البشرية من حيث الدموية والكراهية، وهو قرن اتصف بالسياسة المجنونة والقتل الوحشى. وقد مؤسست القسوة إلى درجة غير مسبوقة، ونُظّم الإفناء على أسس إنتاجية عامة. وكان التناظر بين الإمكان العلمى من أجل الخير والأبلسة السياسية التى أُطلقت من عقالها مفزعا للغاية. ولم يعرف التاريخ أبدا تلك الدرجة من شيوع القتل واستمراره على مستوى العالم، ولم يهلك مثل ذلك العدد الكبير من الناس قتلى، ولم يكن إفناء الناس أبدا من قبل على مثل هذه الدرجة من الجهود الحثيثة نيابة عن مثل هذه الأهداف المتكبرة غير العقلانية[3].

ويجب أن يكون أحد أكثر الأسئلة



أهمية التى يجب أن يسأل الآسيوى نفسه اليوم سؤالا بسيطا، هو: كيف تكون كثير من المجتمعات الآسيوية، باستثناء اليابان (التى صارت عضوا مقبولا فى النادى الغربى) واثقة تماما من أنه يمكن أن تنجح وأن تفعل ذلك أيضا بمعنى كلى مشابه للمجتمعات المتقدمة فى شمال أمريكا وغربى أوروبا؟ فإذا كانت الإجابة عن هذا السؤال أنه لا أحد منها، بل حتى إن كانت قلة من تلك المجتمعات، فالبرهان على الإجابة بـ«ربما» يصبح أقوى.

ولا تزال هناك تحديات عظمى كثيرة يجب على المجتمعات الآسيوية أن تتغلب عليها قبل أن تستطيع الوصول إلى مستوى كلى للإنجاز الذى تمتعت به المجتمعات الغربية. والتحدى الأول هو أن التنمية لأى مجتمع هى اقتصادية (فى المقام الأول). فقد اعتقدت أكثر المجتمعات الشرق آسيوية، حتى أواسط ١٩٩٧م أنها تمكنت من معرفة القواعد الأساسية للاقتصاد الحديث. فقد حررت اقتصادياتها، وشجعت دخول الاستثمار الأجنبى ومارست سياسات متحفظة لميزانياتها. وأعطتها المستويات العليا للتوفير هامشا اقتصاديا مريحا. وكان من الطبيعى لمجتمعات مثل كوريا الجنوبية وتايلاند وإندونيسيا وماليزيا، بعد تمتعها بنسب نمو اقتصادى مستمرة بلغت ٧٪ أو أكثر سنويا لعقود، أن تفترض أنها اكتشفت الإكسير السحرى للتنمية الاقتصادية.

وبيّنت الأحداث التى تلت تعويم العملة التايلاندية فى الثانى من يوليو ١٩٩٧م أنها لم تحقق ذلك. وكان المدهش فيما يخص الأزمة المالية أنه لم يتوقع أى اقتصادى مدى عمقها أو مستواها. ولا يزال الاقتصاديون والمحللون منقسمين عن أسبابها العميقة. وبما أن الأزمة لا تزال تتكشف فى الوقت الذى أكتب فيه هذا المقال فمن المبكر جدا تقديم أحكام محددة عن الأسباب العميقة. لكن بعض الافتراضات القليلة ربما تستحق الإشارة إليها.

فقد ارتكبت أخطاء كثيرة على الجبهة الاقتصادية. ففى تايلاند، مثلا، سمح القرار بالحفاظ على نسبة صرف العملة بين العملة التايلاندية، البات، والدولار، على الرغم من الاختلاف فى نسبة الفائدة، لرجال الأعمال التايلانديين أن يقترضوا بشكل رخيص بالدولار الأمريكى وأن يحصلوا على نسبة فائدة عالية بالبات التايلاندى. وقاد هذا كذلك إلى المبالغة فى الاستثمارات فى تايلاند، فى العقار وأسواق الأسهم. ومن الواضح أن هذه كلها لا يمكن إدامتها. وقد قدم البنك الدولى بعض التحذيرات السرية. إلا أن الحكومات الضعيفة تقريبا التى تقوم على التحالفات التى كانت تحكم فى تايلاند لم تستطع أن تتناول الدواء المر اللازم من أجل إصلاح الوضع لأن بعض هذه الأدوية يجب أن يُعطى لمؤيديها الماليين. وكانت العوامل التى بدأت الأزمة المالية فى الداخل وأطالت من أمدها مزيجا من العوامل الاقتصادية والسياسية.

وكان هناك أيضا عامل كبير جديد عقّد القصة: ذلك هو قوة العولمة. والدرس الرئيس الذى يجب أن يتعلمه المديرون الاقتصاديون الشرق آسيويون من أزمة ١٩٩٧ - ١٩٩٨م هو أنهم كلهم مسئولون ليس أمام الفاعلين المحليين بل أمام الأسواق المالية العالمية واللاعبين الرئيسين فيها. وكان يجب ألا يُفاجأ الشرق آسيويون. ذلك أن ما حدث هو المترتبات المنطقية لتحرير الاقتصاد والاندماج فى الاقتصاد العالمى. فيجلب الاندماج معه الفوائد (ويتمثل فى الزيادة المهمة فى مستويات العيش) والأكلاف (المتمثلة فى فقد الاستقلال فى الإدارة الاقتصادية). لكنه كان هناك تردد واضح فى الاعتراف بفقد الاستقلال والقبول بذلك الفقد. وذلك ما أوضحته حالة الجحود التى اتصف بها رد فعل الشرق آسيويين الأولى على الأزمة. فقد بيّن الجحود بوضوح البطء الزمنى النفسى فى العقول الآسيوية فى مواجهة الحقائق الجديدة.

ومن الأهمية بمكان أن الاقتصاديين الآسيويين اللذين ابتلعا (بعد الممانعة الأولية) بشكل أمثل الدواء المر الذى وصفه البنك الدولى كانا المجتمعين اللذين حققا تقدما أسرع فى تطوير الطبقات الوسطى التى دمجت أنفسها بالرؤية العالمية عن الترابط الجديد للاقتصادات العالمية. وقد أظهرت كوريا الجنوبية وتايلاند، مع استمرارهما فى مواجهة بعض التحديات الاقتصادية الخطيرة فى الوقت الذى أكتب فيه هذا المقال، أنهما اللتان أوضحتا بشكل بيّن أن الطبقة العليا تتصف الآن بأنها مرتبطة بشكل ممتاز بالشبكة المالية الجديدة. وصار وزير المال التايلاندى، تارين نيمانهايمندا، يسير ويتحدث بشكل سهل فى أية عاصمة مالية رئيسة. وتصرفه واحد من الإشارات الدالة على العقل الآسيوى المعولم الذى أخذ فى الظهور.

كما كشفت الأزمة المالية فيما بين ١٩٩٧ - ١٩٩٨م عن حكمة الصينيين فى ترجمتهم لكلمة crisis «أزمة» على أنها ربط بين شكلين فى اللغة الصينية، هما «خطر» و«فرصة». ومن الواضح أن المجتمعات الشرق آسيوية مرت بعدة أوقات خطيرة. لكنها إن خرجت من الأزمة المالية التى حدثت فى ١٩٩٧ - ١٩٩٨م باقتصاد مُصلح ومقوّى وبأنظمة إدارية فاعلة فربما تكون من بين أوائل المجتمعات فى العالم التى تطور أنظمة قوية للمناعة تصلح للتعامل مع التحديات الحالية والمستقبلية التى تنشأ عن العولمة. ومن المبكر جدا القول بأن هذا صحيح أم لا. ويقوى هذا بدوره النقطة عن الجبهة الاقتصادية، وربما كان ينبغى علينا أن نجيب بـ«ربما» عن السؤال: «هل يستطيع الآسيويون أن يفكروا؟».

ثانيا، أما على الجبهة السياسية فمعظم المجتمعات الآسيوية، ومنها المجتمعات الشرق آسيوية، لا يزال ينتظرها طريق طويل قبل أن تستطيع الوصول إلى المستويات الغربية فى الاستقرار والتناغم السياسيين. وليس هناك إلا خطر بسيط من الانقلاب أو الحرب الأهلية الحقيقية فى معظم المجتمعات الغربية المعاصرة (باستثناء إيرلاندا احتمالا). فقد تبنت المجتمعات الغربية عددا من التنوعات السياسية لنموذج الليبرالية الديموقراطية، وإن اختلفت الأنظمة الرئاسية فى الولايات المتحدة وفرنسا بشكل واضح عن نماذج البرلمان البريطانى فى المملكة المتحدة، وكندا وأستراليا. وليست هذه الأشكال السياسية كاملة. ذلك أنها تحوى كثيرا من الخصائص التى تقف فى وجه التقدم الاجتماعى، من جماعات الضغط التى توجهها أغراضها المحددة، إلى السياسات الفاسدة للإنفاق المالى. والواقع أن من العدل القول إن التطور السياسى فى أكثر المجتمعات الغربية بدأ فى التآكل. لكن هذا التآكل ظهر بمستويات مريحة. ذلك

كشفت الأزمة المالية فيما بين ١٩٩٧-١٩٩٨م عن حكمة الصينيين فى ترجمتهم لكلمة crisis «أزمة» على أنها ربط بين شكلين فى اللغة الصينية، هما «خطر» و«فرصة»



أن أكثر مواطنيها يعيشون حياتهم فى أمن داخلى، ولا يخافون من أى ظلم، وهم راضون عن الأطر السياسية فى بلدانهم. فكم هى المجتمعات الآسيوية التى تستطيع ادعاء الاشتراك فى هذه الحالة الرضية للأمور؟ والإجابة بوضوح أنها قليلة جدا. ثم إنه إذا كان من الواضح بشكل مماثل أنهم لن يتمتعوا بهذا فى القريب العاجل فإن هذا مما يدفع نحو الإجابة عن السؤال بـ«ربما».



ثالثا، وفى المجال الأمنى فالميزة العظيمة التى تمتلكها المجتمعات الغربية على بقية العالم هى أن الحرب بينها أصبحت شيئا من الماضى. وسبب هذا معقد. وهو يشمل الوعى بالتقارب العرقى الثقافى بين القبائل الغربية التى تشعر أنها أقلية بين سكان العالم وكذلك الإحساس بالانتماء إلى حضارة مشتركة. وربما تعكس كذلك التعب من خوض حروب كثيرة فى الماضى. ومع هذا فمن الصحيح أن نلاحظ، حين نحصى عدد الحروب. وهى حروب كبيرة بالفعل. أن الإنجليز والفرنسيين والألمان الذين حارب بعضهم بعضا (ويشمل ذلك حربين فى هذا القرن)، فإنه ليس هناك إلا احتمال لا يزيد عن الصفر لأن تقوم حرب بين المملكة المتحدة وفرنسا وألمانيا. وإنجاز هذا شىء متحضر مثير، وهو ما يعكس خطوة مهمة إلى الأمام فى تاريخ الحضارة الإنسانية. فمتى تُنجز الهند والباكستان، أو كوريا الشمالية وكوريا الجنوبية، هذا المستقبل الصفرى للحرب؟ وإذا لم تكن الإجابة أنه لن يُنجز فى المستقبل القريب فمن المعقول الافتراض بأن العقول الآسيوية (أو عقول المجتمعات الآسيوية) لم تصل إلى المستوى نفسه الذى وصل إليه الغرب.

رابعا، يواجه الآسيويون تحديات خطيرة فى المجال الاجتماعى. فمع أن من الصحيح أنه احتيج للتغير الاجتماعى الذى تسببت به الثورة الصناعية من أجل القضاء على بقايا الإقطاع فى الثقافات الغربية (أى الحرية الاجتماعية متبوعة بالحرية الاقتصادية) فلا يزال من غير الواضح إن كانت الثورات الاقتصادية المشابهة فى شرق آسيا سوف تنشأ عنها الآثار الاجتماعية التحريرية نفسها على المجتمعات الآسيوية. لكن ما يدعو إلى الأسف أن كثيرا من البقايا الإقطاعية، خاصة تلك التى تتعلق بالعشائرية والصلة القرابية، لا تزال مستمرة فى منع المجتمعات الآسيوية من أن تصبح مجتمعات تقوم على الكفاءة الفردية فى تحقيق النجاح، حيث يكون باستطاعة المواطنين الأفراد أن ينموا وأن يُثروا اعتمادا على قدراتهم لا اعتمادا على الأسرة التى ولدوا فيها أو على الواسطة أو على الخلفية العرقية الثقافية التى جاءوا منها.

خامسا وأخيرا: وربما كان هذا أكثر الأمور أساسية، لا يزال السؤال الرئيس هو هل سيكون باستطاعة العقول الآسيوية أن تطور المزيج الصحيح من القيم التى ستحافظ على بعض مظاهر القوة التقليدية للقيم الآسيوية (مثل الانتماء إلى الأسرة بوصفها مؤسسة، والاحترام لما يرى المجتمع أنه مهم له، والتوفير، والمحافظة فى الأنماط الاجتماعية، والاحترام للسلطة) بالإضافة إلى قبول قوة القيم الغربية (مثل التأكيد على الإنجاز الفردى، والحرية الاقتصادية والسياسية، الاحترام لقواعد القانون بالإضافة إلى احترام المؤسسات الاجتماعية الرئيسة). وسوف تكون هذه تحديات معقدة.

وكان من أوائل ردود الفعل الغربية (وربما يكون مما لا مفر منه) التى عبر عنها المعلقون الغربيون على الأزمة المالية فى ١٩٩٧-١٩٩٨م افتراض أنها تعكس بشكل أساس فشل القيم الآسيوية. وإذا لم يعبر رد الفعل السريع هذا عن أى شىء آخر فإنه يوحى أن «حوار القيم الآسيوية» الذى حدث فى أوائل التسعينيات قد لامس بعض الأعصاب الحساسة فى العقل والروح الغربيين. وقد كشفت الرغبة فى دفن القيم الآسيوية عن الألم الحقيقى الذى أصاب تلك الأعصاب خلال ذلك الحوار.

ولا يتبين الاختبار الحقيقى لصحة القيم وأهميتها على المستوى النظرى لكنه يتبين فى الممارسة. ويلزم أولئك الذين يحاولون أن يجدوا رابطا سببيا مباشرا بين المحافظة على القيم الآسيوية والمشكلة المالية أن يبرهنوا على ذلك بطريقة علمية جادة بسبب ردود الفعل المتنوعة فى المجتمعات الشرق آسيوية على الأزمة المالية. وقد أُعطيت كوريا الجنوبية وتايلاندا، وهما دولتان من ثلاث الدول التى تأثرت بشكل عميق بالأزمة (أى الدول التى اضطرت إلى اللجوء إلى البنك الدولى من أجل المساعدة) أعلى العلامات فى العقول الغربية لتوجههما نحو الدقرطة. أما الاقتصاديات الثلاث التى لم تتأثر إلا قليلا بالأزمة المالية فكانت تايوان وهونج كونج وسنغافورة، وتتبع الدول الثلاث أنظمة سياسية مختلفة جدا. وباختصار، فلم يكن هناك ارتباط واضح بين الأنظمة السياسية واحتمال التعرض للأزمة المالية.

والارتباط الأوضح إلى الآن هو الذى يقوم بين الحكم الرشيد والصمود فى أثناء الأزمة المالية. ولا يرتبط الحكم الرشيد بأى نظام سياسى واحد أو بأية إيديولوجيا. فهو يرتبط بقدرة الحكومة واستعدادها لتطوير الاقتصاد وللأنظمة الاجتماعية والإدارية التى تتسم بقدر من الصمود يجعلها قادرة على التعامل مع التحديات التى تجدُّ فى فترة الاقتصاد الجديد التى ندخلها الآن. وتقدم الصين مثالا جيدا حيا لهذا. إذ لا يبحث قادتها عن نظام سياسى كامل من حيث النظرية. فهم يبحثون يوميا عن حلول عملية من أجل تحريك مجتمعهم إلى الأمام. ويؤيد المواطنون الصينيون هذا البرنامج العملى، لأنهم يشعرون هم أنفسهم بأن الوقت قد حان للصين أن تلحق بغيرها. وكان الصينيون يبحثون، تقليديا، عن الحكم الرشيد، لا الحكومة المقلَّصة. ويمكنهم التحقق من الحكم الرشيد حين يجربونه. وتبيِّن حقيقة أن اليابان. التى تعد فى الأنظار الغربية كأكثر المجتمعات الشرق آسيوية ديموقراطية وليبرالية. تعانى من مشكلات كبيرة فى التأقلم مع البيئات الاقتصادية الجديدة أن الانفتاح السياسى ليس المتغير الرئيس الذى يجب أن نبحث عنه.

ومن المهم للعقول الغربية أن تفهم أن جهود الآسيويين لإعادة اكتشاف القيم الآسيوية ليس هو البحث الوحيد ولا الأساسى عن القيم السياسية. وبدلا من ذلك تبيِّن هذه الجهود منظومةً معقدة من الدوافع والتطلعات فى العقول الآسيوية، مثل: الرغبة فى الاتصال بماضيهم التاريخى بعد أن تآكل هذا الاتصال بفعل الحكم الاستعمارى وبفعل سيطرة القيم الغربية Weltanschauung على العالم التى نتجت عن ذلك؛ والجهد من أجل العثور على نقطة التوازن الصحيحة فى تربية أبنائهم كى يصبحوا منفتحين على العالم الجديد المترابط تقنيا ومع هذا يظلون مغروسين فى ثقافة أسلافهم وواعين بها؛ والجهد لتعريف هوياتهم الشخصية والاجتماعية والوطنية بطريقة تعزز من إحساسهم بالثقة بالنفس فى عالم كان أسلافهم القريبون قد قبلوا بطريقة غير واعية أنهم فيه مخلوقات أدنى فى عالم غربى. وباختصار، فتمثل إعادة التأكيد على القيم الآسيوية فى التسعينيات مسارا معقدا من الإحياء وإعادة الاكتشاف الذى يمثل مظهرا لازما لولادة المجتمعات من جديد.

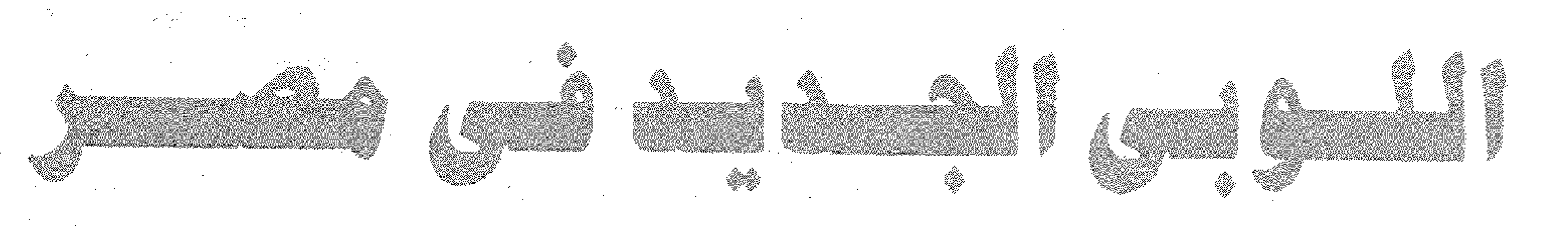
وهنا أيضا، فمن المبكر جدا القول إن كانت المجتمعات الآسيوية تستطيع بنجاح أن تدمج نفسها بالعالم الحديث وأن تحيى ارتباطها بالماضى. وكلا التحديين ضخم. وتتمتع العقول الغربية بميزة واضحة على العقول الآسيوية، ذلك أنها مقتنعة بأن قفزتها الناجحة إلى الحداثة كانت إلى مدى بعيد نتيجة لملاءمة أنظمتهم القيمية مع العالم الحديث. والواقع أن كثيرا من العقول الغربية تعتقد (بوعى أو بغير وعى) أنه من غير أنظمة القيم الغربية لن يستطيع أى مجتمع أن يدخل دخولا حقيقيا العالم الحديث.

والوقت هو الحكَم الذى سيبين إن كانت المجتمعات الآسيوية تستطيع الدخول فى العالم الحديث بوصفها مجتمعات آسيوية بدلا من كونها نسخا مقلدة للغرب. وبما أن من المبكر الحكم على إن كانوا سينجحون أم لا فى هذا الجهد فربما كان من العدل أن نفترض أن هذا أيضا هو حجة أخرى فى صالح الإجابة بـ«ربما» عن السؤال «هل يستطيع الآسيويون أن يفكروا؟».

الخلاصة:

من الواضح أن القرن الحادى والعشرين والألفية المقبلة سوف يكونان تحديين جديين للمجتمعات الآسيوية. ذلك أنها خلال ثلاثمائة سنة الماضية تأخرت وراء المجتمعات الغربية بطرق كثيرة. وهناك رغبة قوية للحاق. وستتحقق الإجابة الحقيقية عن السؤال «هل يستطيع الآسيويون أن يفكروا؟» إن حققوا هذه الرغبة. وحتى ذلك الحين فإن الآسيويين يُسدون إلى أنفسهم معروفا كبيرا بتذكير أنفسهم باستمرار بالسبب الذى جعل هذا السؤال يبقى سؤالا وجيها بالنسبة لهم ليسألوه أنفسَهم. وهم الوحيدون الذين يستطيعون الإجابة عنه. ولا يمكن لأحد آخر أن يفعل ذلك. ■

١. Will Durant. The Age of Faith, New York. Simon & Schuster, 1950. P. 450
ويل ديورانت. عصر الإيمان.
٢. Joseph Stiglitz, The Asian Wall Street Journal, 2 February 1998.
٣. Zbigniew Brzezinski, Out of Control. New York, Charles Scribner\s Sons. 1993, P. 3.



مهـــا عبد الرحمن

فصل من:
Civil Society Exposed
the Politics of Ngos in Egypt
منظمات المجتمع المدنى فى مصر
Maha M. Abd Elrahman
Cairo - Aucpress - 2004

تتناول فصول هذه الدراسة مفهوم «المجتمع المدنى»، والضعف المتأصل فى الاستخدام المعاصر للمصطلح، وخاصة محاولة أنصاره الترويج له كـ «مساو» لبرامج التغيير الاجتماعى والسياسى. وتقوم الدراسة على فرضية أساسية هى أن مفهوم المجتمع المدنى يمكن استخلاصه، وبشكل قابل للتطبيق، ضمن سياق لأبنية يشكلها نظام دولى، دولة، وقدرات مجتمعية محلية.. ويفهم باعتباره محصلة لعملية ديناميكية وليس ككيان جامد سلبى التأثير. تستعين الدراسة بـ «الحالة المصرية» لتوضيح كيف يمكن تحليل المجتمع المدنى، وأطرافه المؤسسة، ويقدم هذا الفصل تحليلاً لعينة بحث مكونة من ٦٠ منظمة، تشمل مؤسسات تنمية مجتمعية، منظمات دينية إسلامية وقبطية، ومنظمات حقوقية. وتبحث الدراسة الأساس الطبقى، هيكل التنظيم الداخلى، أسلوب الإدارة، نوعية النشاطات، والعلاقة بين المنتفعين ومؤسسات المنح الأجنبية. كما تتناول معنى المجتمع المدنى والديمقراطية، لدى أعضاء فى منظمات غير حكومية متباينة، ومدى الدور الذى تلعبه هذه المنظمات، كقوى جماعية، فى المجتمع المصرى. انتقاء عينة البحث (٦٠ منظمة) تم وفقًا لمعيارين: النوع، والنطاق الجغرافى. وجرى اختيار العينة من أربعة أنواع: إسلامية (١٩)، قبطية (٧)، حقوقية (٤)، وتنمية مجتمعية (٣٠) منظمة من نطاقين جغرافيين: القاهرة (٣٠)، وصعيد مصر (٣٠)، من ثلاث محافظات هى أسيوط، سوهاج، وأسوان.

إن الهياكل المتباينة، للمنظمات غير الحكومية، هى - تحديداً - الجمعية العمومية، مجلس الإدارة، العاملون، والمتطوعون. وفحص كل مكون لهذه الهياكل، بشكل منفصل، وفى ضوء الأساس الطبقى والخلفية، يحدد طبيعة التفاعل ومستوى التنسيق والسمات الرئيسية لأساليب إدارة هذه المنظمات، وما إذا كانت تعمل فى إطار ديمقراطى مرن يختلف عن بيروقراطية «دواوينية» الدولة. وإلى أى حد تعمل لصالح الفقراء وتمدهم بوسائل بديلة لمواجهة احتياجاتهم الأساسية.

الجمعية العمومية:

هى المكون الأول للمنظمات غير الحكومية ويشترط القانون تشكيل المنظمة لجمعيتها العمومية قبل الاعتراف بها من السلطات. ويكون على الجمعية العمومية عقد اجتماع خلال الأشهر الثلاثة الأولى من كل عام مالى لمراجعة واعتماد الميزانية والحسابات. ويتم فى هذا الاجتماع انتخاب مجلس الإدارة ومناقشة موضوعات جدول الأعمال و.. ويطالب القانون بإبلاغ وزارة الشئون الاجتماعية باجتماعات الجمعية العمومية قبل ١٥ يومًا - على الأقل - من انعقادها. ويحضر الاجتماعات أحد العاملين فى الوزارة كممثل عنها.

وتلعب الجمعية العمومية - نظرياً - دوراً بالغ الأهمية. وهى التى تسائل مجلس الإدارة وتثرى الرؤى وتقدم الأفكار الجديدة. تناقش انتخابات مجلس الإدارة، وتنتخبه، وتوافق على الميزانية والموضوعات المالية وتبعات عمل المنظمة.

وعلى أرض الواقع، يرى أفراد عينة البحث، باستثناء أعضاء فى منظمتين قبطيتين، أن الجمعية العمومية «هيئة فخرية» بلا دور حقيقى أو مشاركة فعلية فى أى نقاش خاص بعمل المنظمة: توافق على الميزانية بشكل روتينى، تؤيد - دون مناقشة جادة - مداولات مجلس الإدارة، وهناك تفاهم بين أعضائها، وأعضاء مجلس الإدارة، على أن السلطة الفعلية لصنع القرار هى فى يد المجلس.

وعلى صعيد انتخابات أعضاء مجلس الإدارة، يتم تحديد الوظائف من قبل المجلس، ويتم الموافقة عليها من الجمعية العمومية التى ليس لها سوى إسهام وحيد هو: تسديد اشتراكات العضوية فى موعدها السنوى، والتى تمثل نسبة هامشية فى دخل المنظمات غير الحكومية. ويتشابه أعضاء الجمعية العمومية وأعضاء مجلس الإدارة فى الأساس الطبقى والخلفية المهنية.

مجلس الإدارة:

هو الهيئة المسئولة عن صنع جميع القرارات الخاصة بعمل المنظمة وتنفيذ خططها. ويتكون من: رئيس، أمين صندوق، سكرتير، أعضاء. ويشترط القانون ألا يقل العدد الإجمالى لمجلس الإدارة عن ٥ أعضاء، ولا يتجاوز ١٥ عضواً. مدة العضوية ٣ سنوات، ويجب إعادة انتخاب ثلث الأعضاء فى كل عام.

وتظهر عينة البحث، وخاصة للمنظمات العاملة فى الريف، أن مجالس إدارة المنظمات، بما فى ذلك مؤسسات تنمية المجتمع، والمنظمات الدينية، تضم بشكل أساسى أعضاء من أكبر العائلات المتنفذة فى القرية أو القرى المجاورة. وفى حالات كثيرة يحدث تشابك بين فئتين: عائلات متنفذة بامتلاك الأراضى وأشكال أخرى من الأرصدة، وعائلات يحتل أعضاؤها مراكز مرموقة فى الهرم الاجتماعى للقرية. وفى ٢٠ حالة كان أحد أعضاء المجلس من أقرباء الدرجة الأولى للعمدة. وفى أربع من المنظمات القبطية فى صعيد مصر تشابهت الأسس الطبقية مع تلك التى للآخرين، وكان أعضاء مجالس إدارتها من أهم العائلات القبطية فى القرية. وفى ٢٢ حالة كان أحد أعضاء المجلس من العاملين المتقاعدين لوزارة الشئون الاجتماعية. وفى حالات أخرى جاء الأعضاء من هيئات حكومية ذات صلة بعمل المنظمات مثل بنك القرية، نادى الشباب، الجمعية الزراعية، والمجالس المحلية.

جميع أعضاء مجالس الإدارة، فى عينة البحث الخاصة بالقاهرة، من الطبقة الوسطى كما تبين من الخلفية المهنية والتعليمية. ويحمل ١٩٥، من أصل ٢٤٠ عضواً، درجات جامعية، والبقية من الحاصلين على دبلومات فنية. أغلبية أعضاء منظمات العينة من موظفى الخدمة المدنية والقطاع العام، و١١٪ من العاملين فى القطاع الخاص والأعمال الحرة، وخاصة الأطباء والمحامين ورجال الأعمال. وفى ١٧ منظمة يوجد عضو مجلس إدارة، واحد على الأقل، من المسئولين المتقاعدين لوزارة الشئون الاجتماعية. وينظر أعضاء مجالس الإدارة - فى عينة البحث - إلى «الطبيعة النخبوية» للمجلس باعتبارها ميزة تحسب لصالح المنظمات غير الحكومية. وفى القرى، يعد احترام الأهالى للعائلات الغنية عاملاً بالغ الأهمية فى الثقة الممنوحة لأعضاء مجالس الإدارة. فى القاهرة، وعلى النقيض من ذلك، ينظر إلى الخلفية المهنية والدراسية للأعضاء كضمانة للنجاح. ولم ير أعضاء مجلس إدارة ثمان، من منظمات العينة، أهمية كبيرة لعامل مستوى التحصيل العلمى. فى حين رأى الأغلبية (٢٢ منظمة) فى الخلفية الدراسية والتعليمية ضرورة بالغة وراء القدرة على اتخاذ القرار و«التعامل مع مؤسسات المنح الأجنبية». والأكثر أهمية هنا هو ملاحظة الدور المتميز الذى تلعبه الخلفية المهنية والدراسية لأعضاء مجالس الإدارة فى تشكيل مواقف المؤسسات الخارجية



(الشئون الاجتماعية ووزارات ومؤسسات أخرى، إضافة إلى مؤسسات المنح الأجنبية). اتفقت الآراء حول أهمية المستوى التعليمي والمهنى فى تشكيل العلاقة بين المنظمة وجمهور المنتفعين فى المجتمعات المحلية.

وعلى أرض الواقع، تبين أن أغلبية تمثل ٩٠,٧٪ من أعضاء مجالس إدارات منظمات عينة البحث، هم من موظفى الخدمة المدنية. وفسر العديد ذلك بأن ساعات العمل، فى الوظائف الحكومية، قصيرة نسبيا وتمكن من أداء أعمال تطوعية. وفى ٤٠ حالة (٦٦٪)، يوجد عضو مجلس إدارة تقاعد من، أو لا يزال يعمل فى، وزارة الشئون الاجتماعية. ومن بين هذه الحالات ٣٠ مؤسسة تنمية مجتمعية، تعتمد على وزارة الشئون فى إمدادها بالموظفين، والتمويل. وهذه المؤسسات عادة ما تعمل كوكيل تنفيذى لمشاريع الوزارة، وينتهى الأمر - بقيادات هذه المؤسسات، إلى أداء دور مزدوج. وهذه «الترتيبات» تعد فى نظر البعض دليل احتواء وفقدان للاستقلالية، وينظر إليها قيادات المؤسسات المعنية كامتياز للمنظمة غير الحكومية باعتبار أن أعضاء مجالس هذه المؤسسات الذين كانوا يعملون، أو يعملون، فى وزارة الشئون الاجتماعية، أكثر الناس خبرة بالقوانين والعقبات البيروقراطية، وهذا يساعد المنظمة غير الحكومية ويحل مشاكلها بكفاءة أكبر، وفى وقت أسرع.

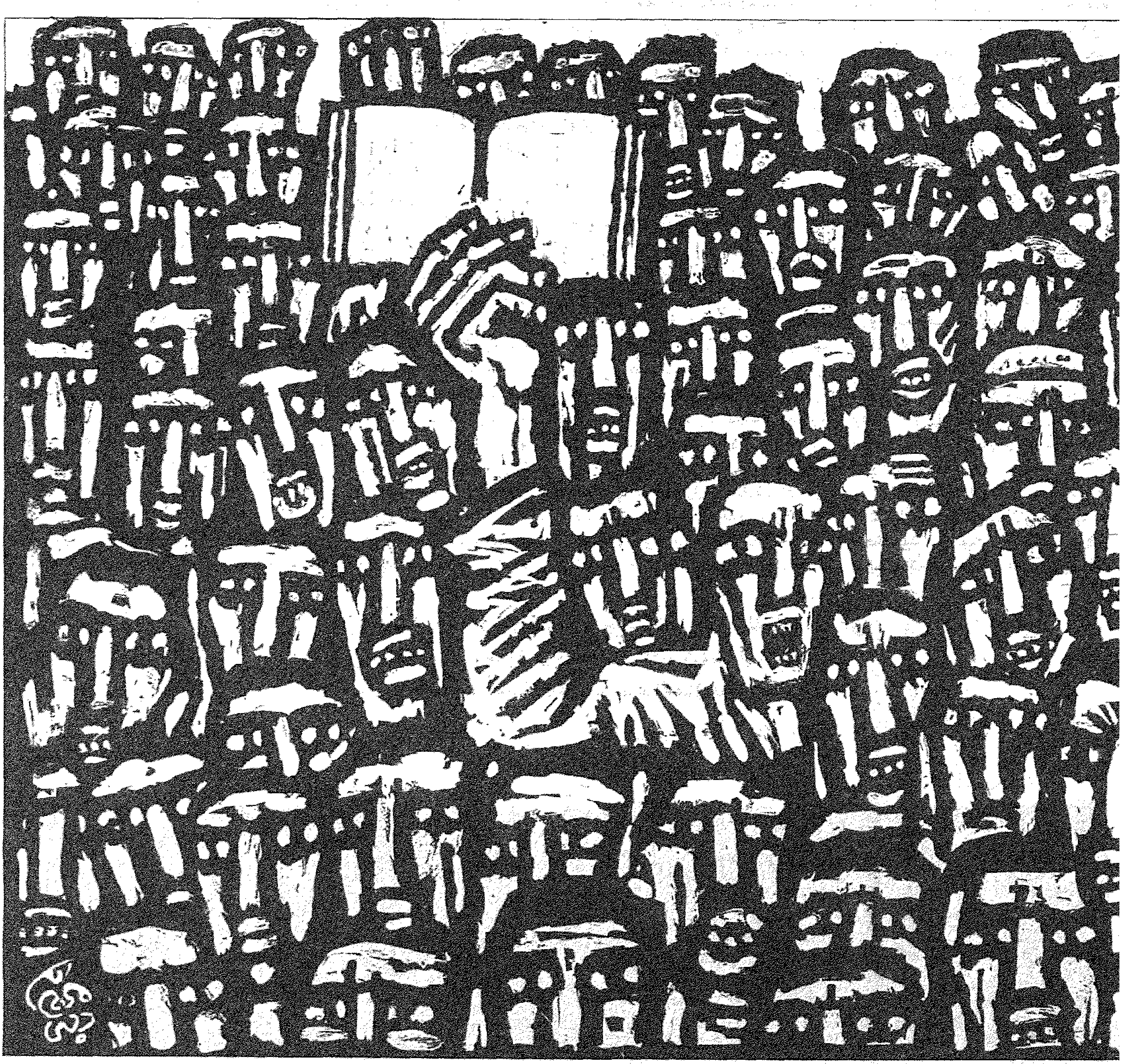
تقليدية أم حديثة؟

عندما يتم اختيار قيادات، أو أعضاء مجلس إدارة، لمنظمة غير حكومية، فى الريف، لا يكون الأساس الطبقى، أو درجة الثراء، وحدهما، وراء الاختيار، ولكن يوضع فى الاعتبار - أيضاً - وضع عائلة المختار وعلاقاتها بالعائلات الأخرى فى المنطقة أو القرية. ولأن الخصومات فى صعيد مصر تسفر عن وقوع ضحايا فى كل عام، أصبح من الحيوى أن يكون اختيار قيادات العمل غير الحكومى من عائلات محايدة.

وتعد السن معياراً آخر له أهمية عند اختيار الرئيس أو عضو مجلس الإدارة. وتبين أن الأغلبية فى عينة البحث (٧٣٪) أكثر من ٥٠ عاماً. وأن أصغر عضو عمره ٣٥ عاماً. تفسير ذلك يكمن فى أمرين: الأول أن كبار السن يتمتعون - عادة - بثقة واحترام المجتمع المحلى «الذى لا يزال يفضل أن يرى، فى مواقع المسئولية، أشخاصاً يتسمون بالنضج، وينظر إلى صغار السن باعتبارهم لا يعتمد عليهم. ولا يهتمون بالعمل العام». وبدلاً من مواجهة هذا المفهوم، نجد المنظمات غير الحكومية تدعمه.

التفسير الثانى يمكن إجماله فى أن «الطبيعة التطوعية» لعمل هذه المنظمات، تعنى - ضمنياً - تمتع الأعضاء بمصدر دخل مستقر يسمح لهم بإنفاق وقت فى عمل مجتمعى وليس من المعقول أن ينفق الشباب، الذى لا يزال يكافح لبناء حياته المهنية والعائلية، الساعات فى عمل تطوعى. علينا أن نحيطه علماً بنشاطات المنظمة فى منطقته، ونتركه يؤمن مستقبله هو أولاً، وبعدها سيأتى دوره فى عمل المسئوليات داخل هذه المنظمات».

هذا المنطق نراه سارياً أيضاً عند تفسير وسطية الأساس الطبقى للأعضاء وغياب الطبقة العاملة والفئات الأفقر فى المجتمع: «انشغال الفقراء فى كسب قوت



يومهم يحول دون تفكيرهم فى، والعمل على، تحسين أحوال معيشتهم». وفى تقدير أعضاء المنظمات فى عينة البحث أن الصغار والفقراء عليهم ترك أمر رعايتهم وتدبير مصالحهم للمجموعات الأكبر والأغنى فى المجتمع.

يلاحظ، أيضاً، أن «طبيعة العمل التطوعى» استخدمت فى تبرير البقاء فى عضوية مجالس الإدارة لفترات طويلة، وتظهر عينة البحث أن هناك من أمضوا ٢٠ عاماً فى مواقعهم القيادية داخل المنظمات، وأن الأغلبية (٨٧٪) تحتل مواقعها منذ تأسيس هذه المنظمات، رغم أن القانون يحدد مدة العضوية بثلاث سنوات وينص، أكثر من ذلك، على ضرورة إعادة انتخاب ثلث الأعضاء فى كل عام؛ وذلك لضمان توسيع المشاركة وتجديد دماء المنظمة.

من جانب آخر، يعد تنظيم اجتماعى شهرى، لمجلس الإدارة، أحد المحاور التى تفتقر إلى الاحترافية والجدية فى عمل المنظمات غير الحكومية. وينص القانون على ضرورة عقد هذا الاجتماع مرة فى كل شهر، على الأقل - ولضمان التزام الأعضاء، ينص القانون على أن العضو يعد مستقيلاً إذا ما تعذر عليه حضور أكثر من نصف عدد مرات الاجتماع على مدار العام. ويقول أحد أعضاء منظمات عينة البحث إن هذه المادة، من القانون، إذا ما طبقت لن تبقى على أحد فى عضوية المجلس. والمأزق أن عدداً كبيراً من أعضاء مجالس إدارة معظم المنظمات لا يحضر نصف الاجتماعات المقررة. كما أن عدداً آخر أقر بأن الاجتماعات لا تعقد بشكل شهرى. وتبين من البحث أن ٢١ منظمة، فى صعيد مصر، لم تعقد اجتماع مجلس إدارة - بالنصاب القانونى - لأكثر من عام.

وقال ٧٣٪ من أعضاء مجالس المنظمات أن هناك صعوبة بالغة إذا ما دعت الحاجة إلى عقد اجتماع لبحث قضايا مهمة، حيث يعتذر معظم الأعضاء بأن لديهم ارتباطات تحول بينهم وبين الحضور. كما أن رئيس المجلس يجد حرجاً فى التذكير المسبق للأعضاء بموعد الاجتماع، ويرى فى ذلك «نوعاً من الرسميات»، خاصة إذا ما كان للأعضاء مكانة اجتماعية أرفع من مكانته، أو كانوا أكبر سناً.

فى هذه الحالات، عندما يتعذر عقد الاجتماعات، يتم «فبركة» محضر الانعقاد، الذى يتطلبه القانون، ويرسل إلى الوزارات «التى تدرك الأطوار الغريبة للاجتماعات» ولا تهتم بإرسال ممثل عنها، كما يدرك أعضاء مجالس إدارة المنظمات «أن الوزارة راغبة فى التغاضى عن هذا الخرق - الثانوى - للقانون طالما أن طبيعة عمل المنظمة لا تمثل تهديداً لما اصطلح عليه - عادة - بأخلاقيات المجتمع وسلامة نظامه».

وتتمحور المساجلات بشأن المنظمات غير الحكومية حول قدرتها على «البناء» فى مواجهة مشاكل الفقر والتخلف. رغم ذلك تأتى «تقوية القدرات التنظيمية والإدارية» فى ذيل قائمة اهتمامات دوائر هذه المنظمات.

وفى الوقت الذى يتطلب فيه البناء إعداد دورات تدريبية لأعضاء مجالس وهيئات عمل المنظمات، لرفع مستوى الأداء الاحترافى، لم يتلق ٨٦٪ من مجالس وأطقم عمل منظمات عينة البحث، أى دورة تدريبية قبل أو أثناء العمل فى هذه المنظمات. وفى حالات قليلة (٨ منظمات) تلقى بعض أعضاء مجالس الإدارة تدريبات نظمتها مؤسسات مانحة. وارتبط التدريب بمحورين محدودين يقدر أن لهما أهمية حيوية فى العلاقة بين المنظمات غير الحكومية والمانحين: كتابة المقترحات، وجمع التبرعات. وتواجه مثل هذه البرامج التدريبية بانتقادات عديدة لأنها لا تهتم بقضايا أخرى مثل: طبيعة العمل الاجتماعى، معنى التنمية، وأبحاث التسويق. ويعترف معظم أفراد عينة البحث بعدم حصولهم على خبرة حقيقية، أو تدريب على إدارة منظمة غير حكومية أو مشروع مجتمعى. والأغلبية لا ترى فى ذلك أى ضعف أو تقصير، خاصة مع وجود عضو لديه خبرة فى عمل مشابه فى منظمة حكومية: مجلس محلى، نادى شباب، أو الوزارة نفسها. هكذا نجد أن معظم المنظمات غير الحكومية، فى مصر، تدار بأساليب تقليدية لا تساعد على مشاركة حقيقية؛ وتجسد الأساليب نفسها التى يعانى منها المجتمع بشكل عام.

منظمات الفرد الواحد

رغم تعدد أعضاء مجالس إدارة المنظمات غير الحكومية، تتسم هذه المنظمات فى مصر بالفردية فى أسلوب الإدارة. وفى ٥١ منظمة، من عينة البحث، يحرص هذا الفرد على أن يكون مجلس الإدارة ليس أكثر من رمز، وأن يكون بقية الأعضاء فيه «ضيوف شرف فى معية القائد». وفى هذه الحالات تقتصر مسئولية معظم الأعضاء على إقرار ما يقرره العضو المسئول، أو «القائد الفعلى» الذى يكون عادة السكرتير أو أمين الصندوق أو مجرد عضو. هذا القائد الفعلى هو المسئول عن مختلف أوجه العمل، بما فى ذلك تسجيل المنظمة لدى وزارة الشئون، إعداد الميزانية السنوية وخطة العمل، متابعة جميع الإجراءات الروتينية مع الهيئات الحكومية، الاتصال المباشر بمؤسسات المنح الأجنبية، والمشاركة فى كل مراحل مشروعات المنظمة منذ البداية وإلى الإنجاز. ولا يوجد لدى المنظمات غير الحكومية توصيف يحدد الاختصاصات الوظيفية لمختلف أعضاء المجلس ومسئولياتهم. ولا يؤمن أعضاء هذه المنظمات بالحاجة إلى توزيع المسئوليات بين الأعضاء: «من يتواجد يقوم بالعمل المطلوب». هذا هو الرد إذا ما كان السؤال عن دور أو أدوار محددة للأعضاء، الأمر الذى يعنى - فى الواقع - أن شخصاً واحداً - عادة - هو الذى يتواجد معظم الوقت ويقوم بمعظم الأعمال. ومن أعراض الخمول لدى بقية أعضاء المجلس، قال العديد من أعضاء منظمات عينة البحث أنهم تحملوا المسئولية بعد إدراكهم أن لا أحد غيرهم يبدى اهتماماً بالعمل، وأن «المنظمة كادت تُحل لولا قيامهم بأداء أعمال كل الأعضاء». هكذا أصبحوا قيادات بالصدفة وليس بالتخطيط. واللافت أن الوزارة «المختصة» تشجع على نحو واضح، ولكن غير رسمى، أن وجود شخص واحد «يعرف كل شىء» يوفر الكثير من الجهد والوقت. ورغم الأدبيات البلاغية «المشاركة» لم تبذل الهيئات الأخرى، أو المنظمات نفسها، وكذلك الوزارات، محاولة لعلاج أمراض الخمول وتشجيع قيام كل الأعضاء بدور أكثر فعالية.

هكذا تتشابه الهياكل التنظيمية، للشكل الحديث للمنظمات غير الحكومية، مع الهياكل التنظيمية فى المؤسسات الحكومية، مثل الوحدات

تبين أن أغلبية تمثل ٩٠,٧٪، من أعضاء مجالس إدارات المنظمات، هم من موظفى الخدمة المدنية. وفسر العديد ذلك بأن ساعات العمل، فى الوظائف الحكومية، تمكن من أداء أعمال تطوعية



الاجتماعية والزراعية والمجالس المحلية. وبما أن معظم أعضاء المنظمات غير الحكومية، أعضاء فى هيئات حكومية، ينظر المجتمع المحلى إلى المنظمات غير الحكومية وكأنها هيئات قطاع عام تقدم الخدمات الصحية والاجتماعية. نجد هذه «السَّطْرة الدامجة» فى المناطق الريفية. لكن الوضع فى المنظمات العاملة فى مجالات تنمية المجتمع يختلف عنه فى منظمات أخرى، وخاصة الحقوقية، والقبطية الكبيرة، حيث يكون دور مجالس الإدارة هو دور استشارى أكثر منه تنفيذيا، ويتم الاستعانة بالعاملين المحترفين للقيام بالأدوار التنفيذية، ويترك لمجالس الإدارة مناقشة وإقرار خطط المنظمة والقضايا ذات الطابع العام.

المــرأة والمنظمات

يعد «تمكين المرأة» أحد الأهداف الرئيسية التى يجاهر بها، ويهلل لها، معظم المنظمات غير الحكومية. هذا الهدف يمكن تحقيقه من خلال إمداد المرأة، فى المجتمع، بفرص تحسين حياتها عبر دورات لمحو الأمية أو التدريب الحرفى، أو إشراكها فى عملية صنع القرار.

وتظهر عينة البحث أن ١٤ منظمة، فقط، لديها تمثيل للمرأة فى مجالس إدارتها. وليس من بين تلك المنظمات واحدة إسلامية، والأغلبية لمؤسسات تنمية مجتمعية.

الأسباب التى قدمت لغياب المرأة تتبلور فى أمرين: التقاليد التى لا تشجع المرأة على العمل العام وتحدها بحدود المنزل، وخاصة فى صعيد مصر باستثناء حالات تكون فيها المرأة عاملة بأجر يساهم فى دخل الأسرة، والاعتقاد بأن المرأة لا تملك الوقت للعمل التطوعى، ولا تملك مهاراته.

تبين أيضاً، وخاصة فى صعيد مصر، أن النساء يتم تعيينهن فى المنظمات غير الحكومية تلبية لشرط - غير معلن - لمؤسسات المنح الأجنبية، وليس بسبب مهارتهن الشخصية والاحترافية.

وفى منظمات عينة البحث، فى الصعيد، تبين أن المرأة الوحيدة فى مجلس الإدارة تم اختيارها بمجرد انضمامها إلى المنظمة. وفى أغلب حالات البحث كانت المرأة: عضو مجلس الإدارة هى زوجة أحد الأعضاء. وفى معظم الحالات يقتصر دور المرأة على التعامل مع السيدات المنتفعات بعمل المنظمة، ويتم استبعادها من العمل فى محاور أخرى وخاصة محور صناعة القرار. واللافت أن النساء أنفسهن لا يعرن الأمر التفاتًا، ولم يأخذن المبادرة لتفعيل أدوارهن أو الرد على الادعاء بأنهن غير قادرات على العمل التطوعى ويفتقدن القدرة والمهارات، باستثناء سيدة واحدة، عضو فى مجلس إدارة منظمة قبطية، وتظهر نشاطاً فى الاتصال وجذب النساء إلى برامج التخطيط الأسرى. وقد أعربت عن تفاؤل بشأن انضمام النساء إلى مجالس إدارة المنظمات غير الحكومية رغم وضوح هامشية أدوارهن بما فى ذلك دورها هى أيضًا. ورغم مطالبة المؤسسات المانحة بضرورة إشراك المرأة وضمها إلى مجالس إدارة المنظمات غير الحكومية، إلا أنها لا تتابع أو تراقب فعالية هذه المشاركة، وما إذا كانت تساعد، أم لا، فى تمكين المرأة داخل المنظمات، وفى المجتمع ككل. الحال يختلف فى القاهرة حيث ترتفع نسبة تمثيل المرأة فى مجالس إدارة هذه المنظمات. كل النساء العضوات يمثلن خلفية تعليمية متميزة، وينظرن إلى أنفسهن كجزء أصيل متمم، وليس كفئة ثانوية. يلتحق النساء بهذه المنظمات بمبادرات ذاتية ولا يواجهن صعوبات بسبب النوع. وفى منظمتين حقوقيتين، من منظمات عينة البحث، تم التأسيس بجهود نسائية، وتكون مجلس الإدارة من سيدات يقمن باتخاذ القرارات ووضع الخطط والاتصال بهيئات الدولة والمؤسسات المانحة والمنظمات النظيرة، وسبق لهن ممارسة أنشطة نسائية داخل أحزاب سياسية قبل التحاقهن بالعمل فى المنظمات غير الحكومية.

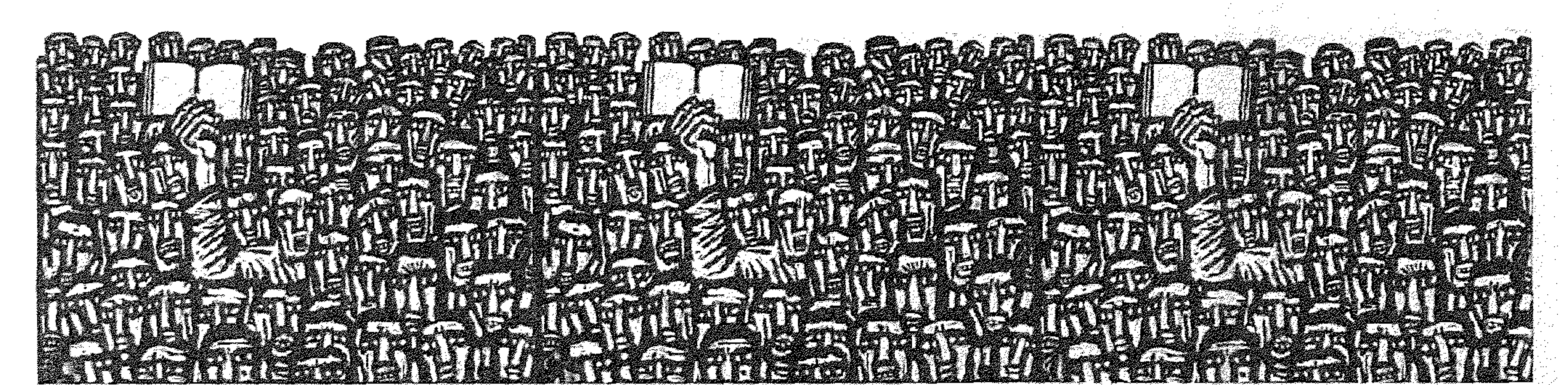
فئتان من العاملين

إضافة إلى الجمعية العمومية، ومجلس الإدارة، يلجأ العديد من المنظمات غير الحكومية إلى توظيف أفراد يوكل إليهم مسئوليات إدارية وفنية. ويمكن تقسيمهم إلى فئتين: المنتدبون من وزارة الشئون الاجتماعية، والمعنيون من قبل المنظمات. ويكشف إحصاء حديث أن عدد الموظفين المنتدبين يقدر بحوالى ٦٠ ألف موظف، تقوم الوزارة بدفع رواتبهم ومعاشاتهم وتسديد تأميناتهم. ورغم عدم وجود إحصاء يبين توزيع هذا العدد من الموظفين على مختلف أنواع المنظمات غير الحكومية، إلا أن المعتقد لدى معظم المسئولين فى الوزارة أن الأغلبية من المنتدبين يعملون لدى مؤسسات تنمية المجتمع التى نشأت - فى حالات كثيرة - بمبادرات من الوزارة نفسها التى تحتفظ بروابط وثيقة مع هذه المؤسسات، التى تعتمد - بدورها - على الوزارة فى التمويل وفى الإمداد بالموظفين. هذا الوضع، ومن وجهة نظر منظمات أخرى غير حكومية، يعد امتداداً لدواوينية الدولة. فى حين ترى المنظمات المستفيدة أن هذا النظام له فوائد مشتركة (حل عمل المنظمات غير الحكومية). لكن المنظمات التى لا تستفيد بنظام المنتدبين تجد صعوبة بالغة فى جلب محترفين والتعاقد معهم بسبب ضعف الإمكانات المالية. وتظل النقطة الجوهرية هى: كيف تؤثر هذه الترتيبات ما بين الوزارة والمنظمات على عمل المنظمات نفسها، وأهدافها؟ لقد تبين أن المنتدبين إلى ٣٠ مؤسسة تنمية فى عينة البحث، يحتلون وظائف بعينها داخل المنظمات: مدرسات ومشرفات حضانة، إشراف على فصول حياكة، نظافة، وحراسة. ولا يوجد من بين ٢٧ مدرسة حضانة من تلقت تدريبات ذات صلة قبل أو بعد انتدابها. وعند استجوابهن تبين أنهن يفضلن العمل فى وظائف إدارية، هن مؤهلات لها، بدلاً من العمل مع الأطفال. ورغم أن الموظفين المنتدبين يحصلون على رواتبهم من الوزارة إلا أن الأخيرة تستبعدهم من نظم الحوافز، التى لا يحصلون عليها أيضاً من عملهم مع المنظمات غير الحكومية التى تتذرع بوجود مشاكل مالية.

ولا تعانى المنظمات غير الحكومية من الصعوبة البالغة فى تعيين الخبرات التى تحتاجها فحسب، بل تعانى أيضاً من عدم إمكانية الحفاظ عليها. ويتضح هذا بشكل جلى فى المنظمات التى تدير عيادات صحية وتستعين بأطباء يرى معظمهم أن عمله فى مثل

«طبيعة العمل التطوعى» استخدمت فى تبرير البقاء فى عضوية مجالس الإدارة لفترات طويلة، وظهر أن هناك من أمضوا ٢٠ عاماً فى مواقعهم القيادية، وأن الأغلبية (٨٧٪) تحتل مواقعها منذ التأسيس





هذه المنظمات مجرد مرحلة انتقالية فى حياته المهنية، إلى أن يتمكن من الحصول على وظائف أفضل.

تبدو المنظمات الدينية، الإسلامية والقبطية، فى وضع أفضل من غيرها، وخاصة تلك العاملة على المستوى القومى ولديها ميزانيات كبيرة وقدرة على دفع رواتب معقولة، وتقديم خدمات جيدة. ثم إن الطبيعة الدينية لهذه المنظمات تجذب العديد من المهنيين، ومن بينهم الأطباء، الذين يرون فى عملهم هذا على أسس تطوعية أو برواتب ضعيفة، واجباً دينياً.

وعلى صعيد الاتصال، والحد الأدنى المطلوب من التفاعل بين أعضاء الهيئة العاملة من جانب، أظهر البحث أن العاملين فى هذه المنظمات، وباستثناء بعض العاملين فى منظمات قبطية قومية غير حكومية، لا يدعون إلى اجتماعات الجمعية العمومية أو مجالس الإدارة، وأن كل القرارات المتعلقة بالعمل تمرر إليهم بشكل تسلسلى، باستثناء حالات قليلة يطلب فيها رأى الموظف فى أمور فنية. ولا يحصل العاملون على تلقين أو تلخيص بشأن العمل بشكل عام، سواء عند التحاقهم به، أو خلال عملهم فى المنظمة. ورغم أن معظم النشاطات تتم داخل مقر المنظمة إلا أن بعض العاملين لم يكن باستطاعته تمييز النشاطات التى لا يشارك فيها بشكل مباشر، ونادراً ما يشارك أعضاء هيئة العاملين فى عملية صنع القرار. وبما أن المنظمات غير الحكومية تنادى بضرورة «التمكين» ومشاركة المجتمع فى تحسين مستويات معيشة أفراده، يصبح من المشروع التساؤل: كيف يمكن للعاملين فى هذه المنظمات، الذين يشعرون، هم أنفسهم، بأنهم غير متمكنين، ومستبعدون من المشاركة، بالإضافة إلى عدم قناعتهم بوظائفهم، أن نتوقع منهم «تمكين» أفراد المجتمع، وتشجيعهم على المشاركة؟

التطوع الاحترافى

«المتطوعون» هم المكون الرابع لفريق عمل المنظمات غير الحكومية، إضافة إلى الجمعية العمومية، مجلس الإدارة، والعاملين. و«التطوع» هو العمود الفقرى فى عمل المنظمات غير الحكومية. ومعظم هذه المنظمات يعانى من عجز فى عدد المتطوعين، ومن غياب روح التطوع بين الناس.

يرجع البعض أسباب ذلك إلى أن الحكومات المتعاقبة أفسدت الناس عندما قدمت خدماتها إليهم دون تجهيزهم لتحمل المسئولية بأنفسهم.. وأن اشتداد الأزمة الاقتصادية تجعل الناس فى حالة انشغال تام، والعمل فى أكثر من وظيفة. ويعنى ذلك أن التطوع فى العمل الاجتماعى، أو تحمل المسئولية من أجل صالح المجتمع، أصبح - مرة أخرى - حكراً على الأغنياء والفئات المتميزة فى المجتمع.

وتاريخياً، كانت المنظمات غير الحكومية، فى أول نشأتها، تؤسس وتدار من قبل متطوعين من العائلة المالكة والطبقة الأرستقراطية. وقبل بزوغ هذه المنظمات الخيرية اعتاد الناس فى مجتمعاتهم المحلية التطوع، بالجهد والوقت والمال، لتحسين مستوى المعيشة فى المجتمع ككل. هذه التقاليد لا تزال سارية، وتستفيد بها منظمات المجتمع المدنى الحديثة بشكل جيد، وفى شكل تبرعات كريمة بالوقت والمال ممن يطلق عليهم اسم «المنتفعون». وفى البيئة المتطورة المعاصرة تطور مفهوم التطوع وأصبح مهنة مدفوعة الأجر تتطلب تدريبا ومهارات ترصد من أجلها الميزانيات. وبمعزل عن الجهود التى يبذلها أفراد المجتمع من أجل تحسين أحوال محلياتهم، وهى جهود سابقة على بزوغ المنظمات غير الحكومية، تدفع هذه المنظمات رواتب لمتطوعين مقابل أعمالهم. وفى الوقت الذى تسعى فيه المنظمات القومية الكبيرة إلى الحصول على عاملين (كل الوقت) فى مشروعاتها طويلة الأجل، تعجز المنظمات الصغيرة عن تشغيل متطوعين إلا بعض الوقت، وفى مشروعات قصيرة الأجل، ممولة بشكل ثابت من وكالات منح أجنبية.

وباستثناء محفظى القرآن، والأطباء، فى حالة المنظمات الدينية، يشار إلى المتطوعين فى عينة البحث، باعتبارهم «قيادات المجتمع»، وهو مصطلح يعود إلى فترة الخمسينيات عندما تأسست فى اتحاد مصر وحدات صحية واجتماعية جلبت أعضاء من المجتمعات المحلية للعمل «واجهات» وأداة وصل بين دواوين الحكومة والجماهير. كما يشار إلى «قيادات المجتمع»، أحياناً، باعتبارها قيادات «طبيعية» تؤرخ لبداية مهنة جديدة جرى إحياؤها خلال العقدين الماضيين بفضل جهود كان هدفها تنمية الموارد البشرية وتجديد شباب نظم الخدمة الاجتماعية كى تعمل كمحركات لتحقيق التنمية.

تتجه قيادات المجتمع العاملة فى منظمات غير حكومية إلى أن تكون قيادات لنساء فى منتصف العمر، عادة ما يشاركن فى مشروعات تعليم أو صحة أو تخطيط أسرة. «النوع» و«المرحلة العمرية» عاملان على غاية من الأهمية وخاصة فى المناطق الريفية حيث مسموح للنساء بدخول المنازل فى أى وقت، عكس الرجال الذين لا يستطيعون ذلك طبقاً للتقاليد. النساء فى منتصف العمر، وكبار السن، يمكنهم الاقتراب من الرجال بشكل مباشر، ومناقشة موضوعات شتى، دون حرج، عكس الصغار من النساء وخاصة غير المتزوجات، ووراء نجاحهن حقيقة أنهن يتمتعن باحترام وشعبية، وبثقة معظم أفراد المجتمع المحلى.

واللافت أن معظم أعضاء المنظمات غير الحكومية، باستثناء الجماعات الحقوقية ومنظمات قبطية، أقر بصعوبة جلب هذا النوع من المتطوعين «العدد قليل والطلب متزايد» بتزايد عدد المنظمات التى تحاول جلب وتدريب أعضاء من المجتمع لمواجهة هذا النقص فى المتطوعين المحترفين. ويظل التمويل، ودفع الرواتب، عقبة قائمة.

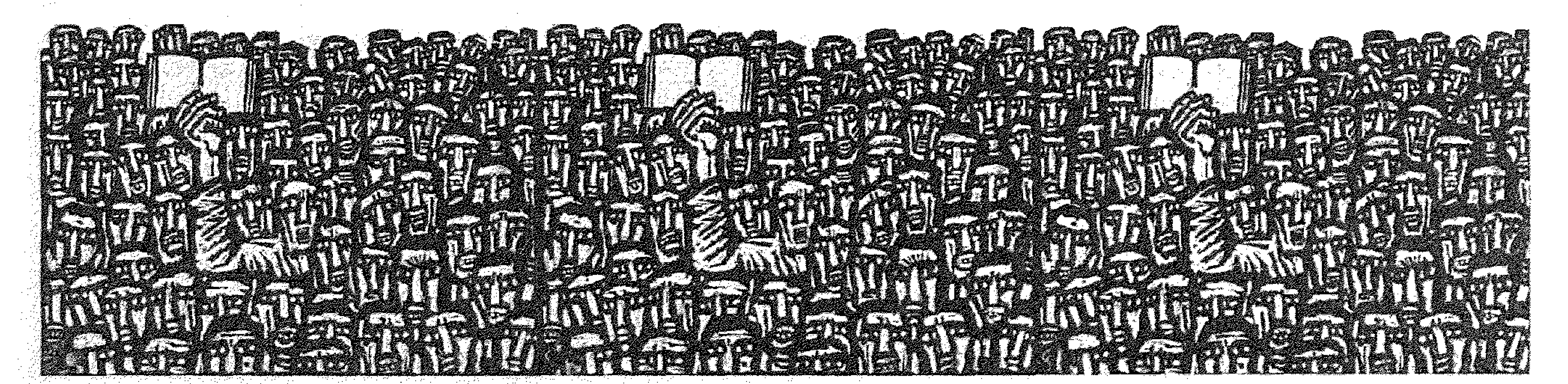
اتحادات المنظمات

لا يفرق القانون بين المنظمات غير الحكومية وبين اتحاداتها الإقليمية والنوعية والقومية. وتخضع هذه الاتحادات لإشراف الوزارة وللإجراءات الروتينية نفسها التى تطبق على المنظمات. أكثر من ذلك، ومثل غالبية المنظمات، لا يملك معظم الاتحادات هيئة عاملين لكل الوقت، الأمر الذى يجعلها عاجزة عن أداء وظيفتها تجاه المنظمات.

تعمل هذه الاتحادات - أيضاً - بميزانيات هزيلة تأتى - بشكل رئيسى - من

عندما يتعذر عقد الاجتماعات، يتم «فبركة» محضر الانعقاد، الذى يتطلبه القانون، ويرسل إلى الوزارات «التى تدرك الأطوار الغريبة للاجتماعات» ولا تهتم بإرسال ممثل عنها





رسوم وعائدات سنوية تقدمها المنظمات التابعة، وبعض اعتمادات مالية صغيرة من الوزارة. ولا يسمح القانون بتشكيل اتحادات منافسة - اتحاد إقليمي واحد فقط يمكن أن يوجد في كل محافظة لكل نوعيات المنظمات غير الحكومية، واتحاد نوعي «متخصص» واحد لكل المنظمات العاملة في مجال تخصصي بعينه.

ورغم أن مجالس الاتحادات تضم - عادة - أعضاء مجالس المنظمات، لا تسمح الوزارة لغير الأشخاص المنفصلين لديها، باحتلال مواقع في الاتحادات. وتتضارب هذه السيطرة الفوقية مع جوهر ووظائف الاتحادات وقدرتها على تقديم العون، والتنسيق بين عمل المنظمات المحلية. هذا التداخل، إضافة إلى نقص الموارد البشرية، يجعل الاتحادات غير قادرة على تحقيق مستوى من التعاون بينها وبين المنظمات. ويرى العديد، في عينة البحث، أن الاتحادات نفسها تساهم في زيادة عدم التماسك بين هذه المنظمات. ويستخدم بعض أفراد العينة، في هذا السياق، مصطلحات مثل «الفساد»، «العقم» و«إساءة استخدام السلطة».

المنتفعون والتمكين

يوجد في أدبيات منظمات العمل غير الحكومي ما يؤكد ما لهذه المنظمات من سمات تميزها عن دواوين الحكومة أو القطاع الخاص، وتتعلق بطرقها التي تمكنها من الوصول إلى كل أعضاء المجتمع المحلي، وقدرتها على المبادرة، وعلى الإبقاء على روابطها مع متلقي خدماتها، أو «المنتفعين» كما هو متداول بين المعنيين بالأمر. لهذه الأسباب تسمى المنظمات غير الحكومية بـ «منظمات الشعب»، واقترابها الكلي من عمليات التنمية موسوم بـ «تنمية الناس». ولا تؤمن هذه المنظمات بأنها أفضل من يعمل وسط الناس فحسب، بل تعتقد أيضاً أنها تعمل - بالوكالة - من أجل «تمكين» المجتمع وأفراده. وهذا ادعاء يتعرض لانتقادات أهمها أن المنتفعين، بالنسبة للمنظمات، ليسوا أكثر من متلقين.

تبين من البحث أن المنتفعين لا يملكون معلومات عن مصادر وعمليات المنظمات، وأن النخبة الممثلة في قيادات هذه المنظمات لديها قناعة بأنها الأفضل تأهيلاً لاتخاذ القرار نيابة عن المنتفعين، ولصالحهم. وعلى مستوى التفاعل والتعامل وجهاً لوجه، قال العديد من المنتفعين إنهم لا يعرفون من هم أعضاء مجلس الإدارة. ورغم أن العينة المختارة جاءت صغيرة نسبياً (٢٠٠ منتفع) إلا أن أكثرهم - في الريف وفي الحضر - لم يلتق ولو مرة واحدة بأحد من أعضاء مجلس الإدارة. بعض المنتفعين، في مؤسسة تنمية في القاهرة، قال إن دعوة واحدة وجهت مرة إليه وإلى آخرين، من أعضاء مجلس الإدارة. وتبين يوم اللقاء، غير الرسمي، أن أحد أعضاء المجلس رشح في انتخابات محلية وكان يحاول ضمان أصواتهم.

ترى أغلبية عينة البحث (١٧٤ شخصاً) عدم وجود حاجة إلى وجود علاقات مع مجالس إدارة المنظمات، أو تفعيل مشاركتهم في أعمالها. وأعرب عدد صغير جداً عن رفضه لأسلوب التهميش، ويرى أعضاء مجالس الإدارة، مع تأكيد حرصهم على تفعيل دور المنتفعين، أنهم جزء من المجتمع وأن لديهم دراية كافية بمشاكله واحتياجات الناس و«لا توجد ضرورة حقيقية لإشراك أعضاء المجتمع المحلي في تحديد المشاكل أو اقتراح استراتيجيات التغلب عليها».

يتم أيضاً استبعاد المنتفعين عن دوائر صنع القرار ولا يسمح لهم بالمشاركة في انتخابات مجالس الإدارة. يضاف إلى ذلك استبعادهم عن مناطق أخرى أكثر أهمية وتتعلق بتقييم الأداء وجودة الخدمات. منطقتان فقط يسمح فيهما بمشاركة المنتفعين: جمع التبرعات، والتنفيذ الفعلي للمشروعات. أي أن الجهد الوحيد الذي تطلبه المنظمة من المجتمع المحلي يتمثل في بذل المال والوقت والعمل. وينظر إلى هذه المشاركة باعتبارها تمكيناً.

وحقيقة أن المنتفعين يتم استبعادهم من المشاركة في عملية تصميم وتقرير عمل المنظمات غير الحكومية، لا تعني إبعادهم عن فرص ممارسة مزيد من السيطرة على تحسين أحوالهم المعيشية فحسب، بل تعني أيضاً أن الخدمات التي تقدم إليهم لا تستجيب - بالضرورة - إلى قائمة أولوياتهم. ومن خلال ١٢ جلسة نقاش مع ١٢ مجموعة من سكان ٦ قرى، لم يذكر أمامهم أن النقاش يتعلق بما تفعله، أو لا تفعله، المنظمات غير الحكومية، تبين أن الأولويات الأكثر إلحاحاً هي، وبترتيب أهميتها: بناء نظام للصرف الصحي تفتقده القرى المعنية، تشييد مدارس تخلو منها القرية والقرى المحيطة المجاورة وخاصة للبنات، وزيادة عدد الوحدات الصحية إذ إن الموجود منها يعمل لساعات محددة ويغلق في كثير من الأحيان لغياب المختص.

في هذه القرى نفسها توجد ٤ مؤسسات للتنمية ومنظمة دينية، ولهذه المنظمات مركز واحد للرعاية اليومية، فصل لتعليم النساء حياكة الملابس، ودروس دينية للأطفال. ومن بين هذه المنظمات واحدة تنتج عسل النحل وتبيعه في القرية بأسعار معقولة، والثانية تنظم فصول محو أمية للكبار. وعند سؤال أعضاء هذه المنظمات التعليق على نتائج جلسات المجموعات جاء الرد بأنهم لا يملكون التمويل اللازم لتنفيذ مشروعات يحتاجها الناس.

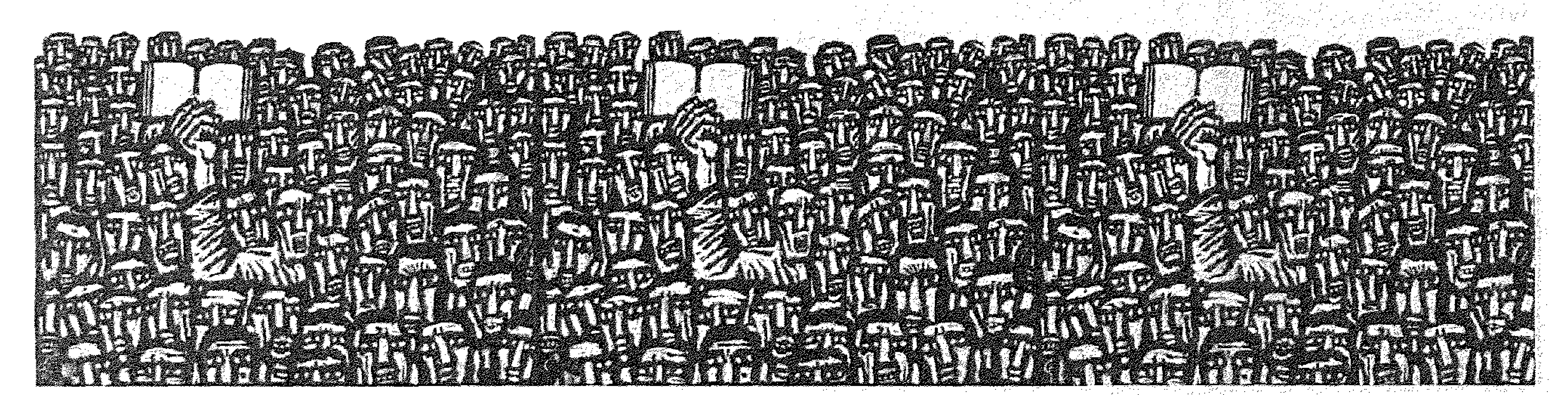
يتصدر «التمكين» أيضاً قائمة أهداف الجماعات الحقوقية، ومنظمات العون القانوني، والممثلة في عينة البحث بنساء. وتمتد نشاطات هذه الجماعات من تقديم المساعدة القانونية المجانية إلى النساء في المناطق الفقيرة، وتدريب ومعاونة صغار المحاميات على تنظيم حملات قومية في قضايا تبدأ بـ «ختان البنات»، وتصل إلى «تعديل الدستور». وهذه المنظمات الحقوقية في عينة البحث بدأت العمل منذ سنوات قليلة (ما بين ١٩٩٣ و١٩٩٦). ومع قصر فترة التواجد، وسمو أهداف هذه المنظمات، يصبح من الصعوبة، ومن المبكر، اختبار ادعاء «التمكين» الذي يظل مصطلحاً مراوغاً يصعب قياسه.

مصادر التمويل

لا توجد أرقام محددة للدخول الفعلية للمنظمات غير الحكومية في مصر، رغم الإشراف الصارم لوزارة الشئون الاجتماعية على مختلف أوجه عملها، بما في ذلك ميزانياتها. هناك تقديرات فحسب، ولسنوات مختارة، في سجلات الوزارة ومصادر أخرى، تشير - على سبيل المثال - إلى أن الدخل السنوي للمنظمات، عام ١٩٩٣، والمقدر

تبين أيضاً، وخاصة في صعيد مصر، أن النساء يتم تعيينهن في المنظمات غير الحكومية تلبية لشرط - غير معلن - لمؤسسات المنح الأجنبية، وليس بسبب مهارتهن الشخصية والاحترافية





عددها فى ذلك الوقت بحوالى ١٤.٥٠٠ منظمة، يتراوح ما بين ٨٥ و ١١٠ ملايين دولار أمريكى. هذا الدخل، إذا ما وزع بالتساوى بين جميع المنظمات يتبين أنه يتراوح ما بين ٥.٨٦٢ و٧.٥٨٦ دولار أمريكى، الأمر الذى يعنى أن الميزانيات ضئيلة جداً مقارنة بالأهداف. وعلى أرض الواقع لا توزع هذه الدخول الضئيلة بالتساوى، ويحصل البعض على أكثر مما يحصل عليه البعض الآخر. وتظهر عينة البحث أن الدخل السنوى لمنظمة دينية يصل إلى حوالى ٥ ملايين جنيه مصرى، بينما يصل الدخل، بالنسبة لـ (١٩) مؤسسة تنمية إلى أقل من ١٠٠٠ جنيه فى بعض السنوات.

ويشير تقرير نشر عام ١٩٩٩ إلى أن ٣٣٪ من إجمالى المنظمات لديها ميزانيات لا تزيد على ٥٠٠ جنيه مصرى فى العام.

ولدى المنظمات مصادر دخل مختلفة: منح الوزارة (سنوية واستثنائية وللبناء والتشييد)، اشتراكات العضوية، التبرعات العامة ومن الأفراد والمؤسسات، التمويل الأجنبى. وتسيطر الوزارة على كل هذه الموارد بشكل أو آخر.

التعاون والتنسيق

من النادر العثور على دلائل تشير إلى تعاون أو تنسيق ما بين المنظمات غير الحكومية فى مصر. وإذا ما وجدت محاولات داخل منظمات متطابقة فى النوعية، توجد المخاوف المتأصلة، والشكوك المتبادلة، والعداء بين مختلف الفئات، وتؤدى إلى بقاء المحاولات فى وضع متأرجح، إن لم يكن نافراً فى فكرة «تعاون القوى المشتركة». الحالات الموثقة. فى هذا السياق. تمت بين مجموعات نسائية ومنظمات تعمل فى قضايا المرأة والطفل. وبدأ هذا الاتجاه فى عام ١٩٩٤، قبيل انعقاد المؤتمر العالمى للسكان فى القاهرة. وقد أسفر هذا الاتجاه عن تشكيل لجنة مشتركة من منظمات غير حكومية تعمل فى مجال السكان والتنمية. وقد أسست وزارة السكان اللجنة بمبادرة من المنظمات المشار إليها. الجانب الآخر من الصورة يتمثل فى العدد المتنامى لحالات انفصل فيها أعضاء من منظمات وشكلوا منظمات جديدة. وما بين عامى ١٩٩٦ و١٩٩٧، تأسست منظمتان نسائيتان بواسطة عضوات سابقات فى المنظمة المصرية لحقوق الإنسان وكلتاهما تقدم الدعم القانونى للمرأة فى المناطق الريفية. ومن المبكر الحكم ما إذا كان هذا الاتجاه إيجابياً، بمعنى أنه يضمن تقديم المزيد والأفضل من الخدمات، أم أنه يزيد من التشرذم فى قطاع المنظمات غير الحكومية.



يبدو المجتمع المدنى فى مصر وكأنه فضاء سياسى تتنازعه برامج سياسية شتى، وقد استحدثت منظماته، وخاصة غير الحكومية، بواسطة مختلف المعسكرات السياسية، لحشد وكسب دعم الجماهير لمشاريعها، فى مناخ من المبارزات. رغم ذلك تظل المنظمات غير الحكومية هى المكون الأكبر للمجتمع المدنى، والأعلى صوتاً، والأكثر قدرة على إمكانية التغيير. ■

ترجمة: جمال إسماعيل

تقسيمات ورموز

فى عام ١٩٩٦، قدرت إحصاءات رسمية عدد المنظمات غير الحكومية (NGOs) فى مصر بحوالى ١٥٠٠٠ منظمة. لكن دراسة مستقلة، أكثر جدة، قدرت العدد - فى عام ١٩٩٨ - بحوالى ١٩.٣٤٨ منظمة. وذكرت دراسة أخرى أن العدد يرتفع إلى ٢٨ ألف منظمة.

تسجل هذه المنظمات فى وزارة الشئون الاجتماعية، التى تشرف عليها. وتعمل هذه المنظمات طبقًا للقانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤. قبل أن يحل محله القانون رقم ٨٤ لسنة ٢٠٠٢.

يقسم هذا القانون جميع المنظمات المصرية، غير الحكومية على فئتين: جمعيات رعاية (منظمات خيرية)، ومؤسسات تنمية مجتمع CDAs وفى الوقت الذى لا يسمح فيه القانون للمنظمات الخيرية بالعمل إلا فى نشاط واحد (خدمات صحية، رعاية سجناء، محو أمية)، يسمح لمؤسسات تنمية المجتمع بممارسة ما تراه من أنشطة توافق عليها الوزارة (الشئون الاجتماعية) باعتبارها مناسبة لتنمية المجتمع ككل. وفى حين ترتبط مؤسسات التنمية بمحيط محلى واحد، حضرى أو ريفى، لا ترتبط المنظمات الخيرية بنطاق جغرافى.

يجسد هذا التصنيف إشكالية فى ظاهرة المنظمات غير الحكومية، إذ يدرجها - جميعها - ضمن فئتين عامتين، رغم تنوع الأهداف، ولا يلبى الاحتياجات المغايرة، ويخضع هذه المنظمات - مع اختلاف الاتجاهات - إلى قواعد تظيمية واحدة. والأكثر من ذلك أنه يُقَنّع المصالح السياسية التى يمثلها بعض المنظمات.

ولأن هذا التصنيف ينزع إلى التبسيط، ويعد مضللاً، تستخدم هذه الدراسة تصنيفًا أكثر تحديداً، يفرق بين ٥ فئات من المنظمات غير الحكومية: إسلامية، قبطية، مؤسسات تنمية مجتمع، جماعات حقوقية Advocacy، وجمعيات رجال أعمال.

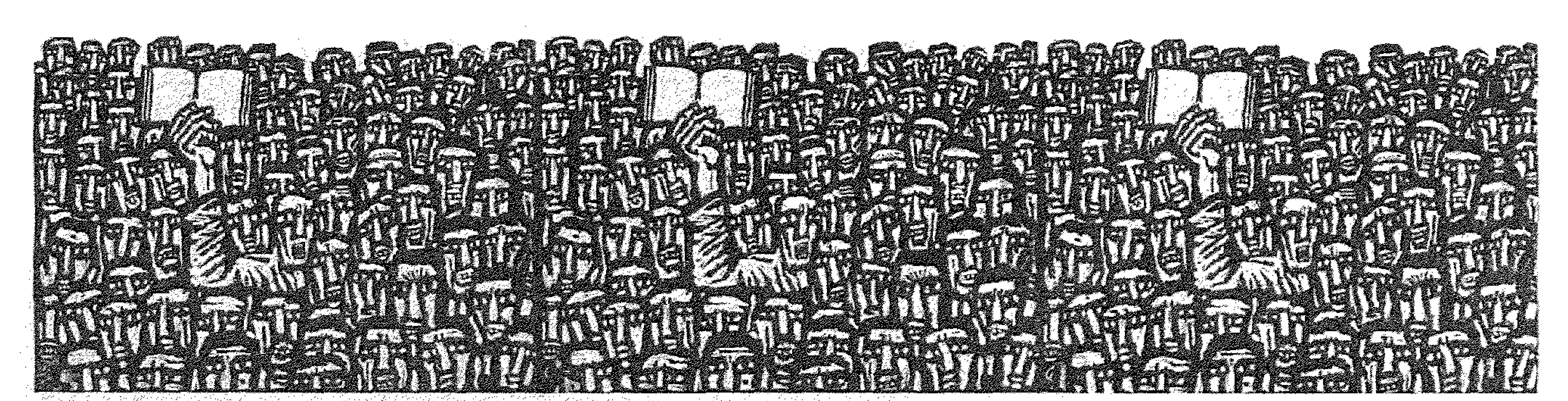
معيار هذا التصنيف هو مدى التطابق من حيث الفلسفة والأهداف والبنية والعقيدة، وهو معيار ضرورى عند تسليط الضوء على فئات معترف بها رسمياً، مثل مؤسسات تنمية المجتمع التى تضم مجموعات متباينة فى الرؤى والأهداف، وفئات لمنظمات حقوقية علمانية لديها - عادة - أجندة سياسية، ومنظمات إسلامية ببرامج عمل تستند إلى رؤية للمجتمع والدولة، ومنظمات شبه رسمية تعتمد بشكل كبير على بيروقراطية «دواوينية» الدولة، فى أداء رسالتها ونشاطاتها.

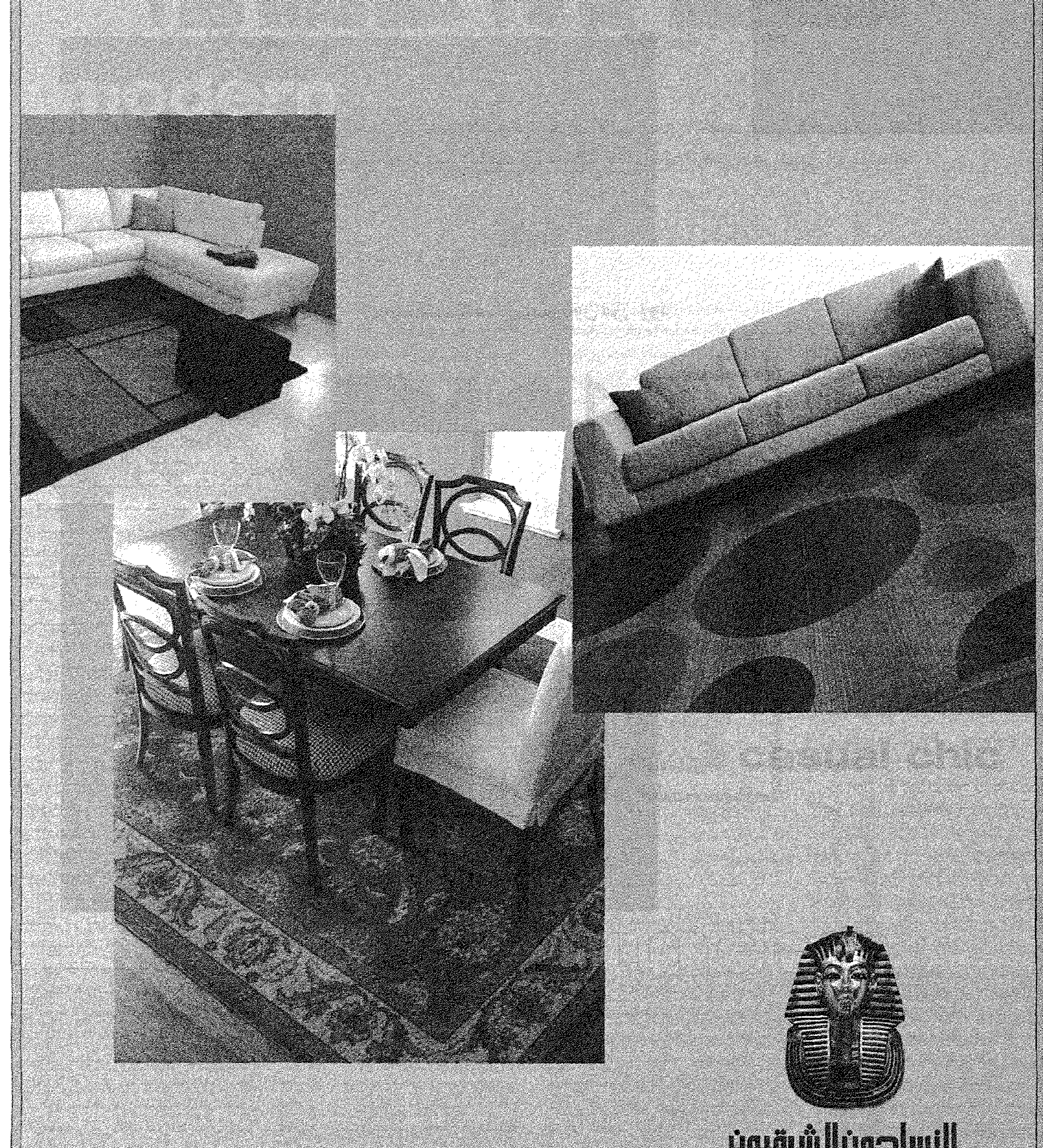
ومن الصعب التعرف بدقة على عدد المنظمات الإسلامية إذ تسجل - عادة - كمنظمات دينية تشمل المنظمات القبطية. وفى عام ١٩٩١ قدرت نسبة المنظمات الإسلامية، إلى مجموع المنظمات، بـ ٤٣٪، ومثلت المنظمات القبطية ما نسبته ٩٪. وبلغت نسبة مؤسسات تنمية المجتمع بما يقارب ٢٥٪.

تضم المنظمات الحقوقية الفئات المعنية بحقوق الإنسان، حقوق المرأة، والبيئة. أما جمعيات رجال الأعمال فقد ظهرت منتصف ونهاية السبعينيات، فى عصر سياسة «الانفتاح»، كجماعات مصالح أكثر منها منظمات غير حكومية. والهدف الرئيسى لها هو تعزيز مصالح الأعضاء.

كيف يمكن للعاملين فى هذه المنظمات، الذين يشعرون، بأنهم غير متمكنين، ومستبعدون من المشاركة، أن نتوقع منهم «تمكين» أفراد المجتمع، وتشجيعهم على المشاركة؟





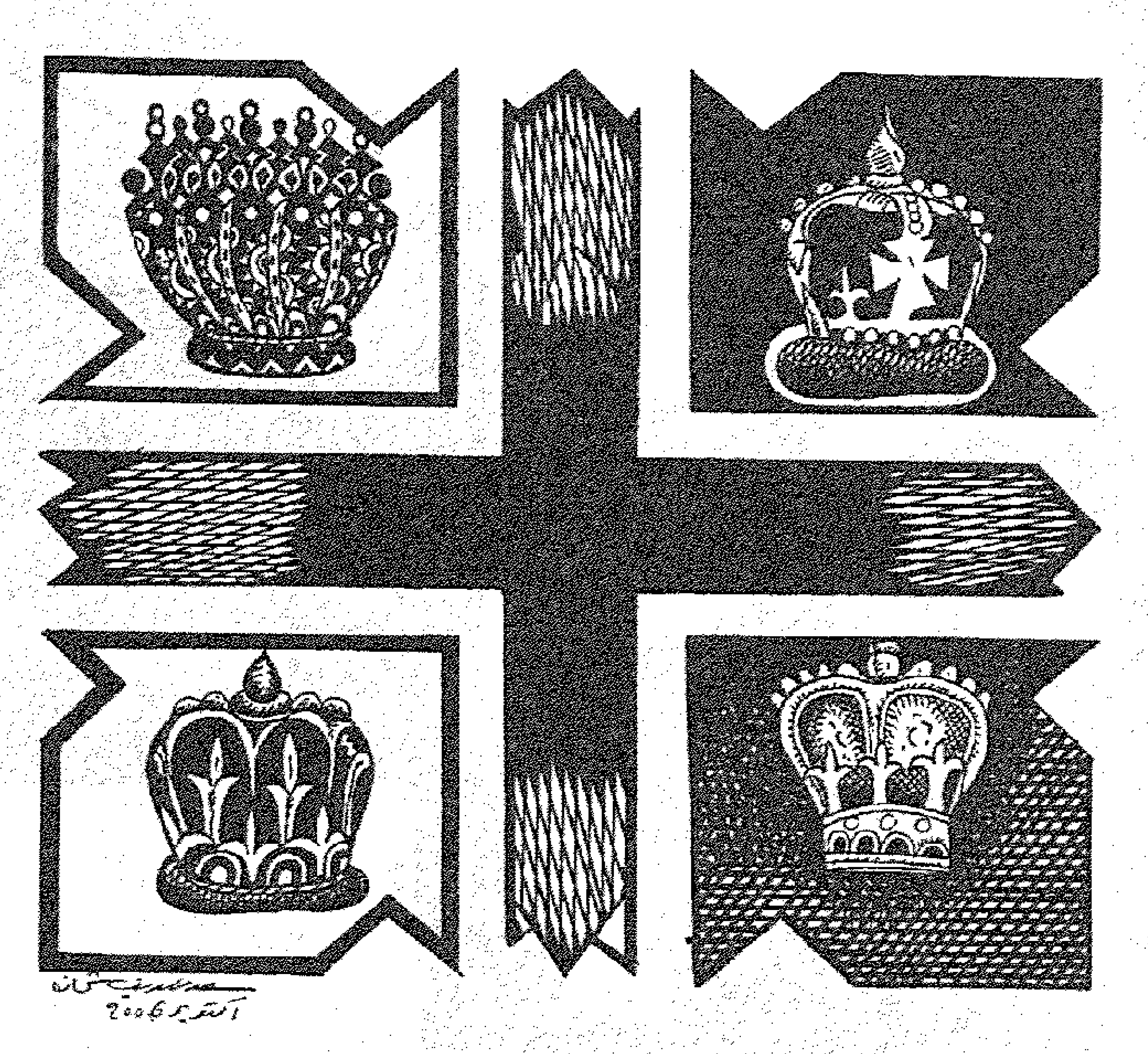


الديانة الأمريكية

زادت الثورة الأمريكية من تحول الديانة الأمريكية. فقد أقرت إيمان التنوير بحرية الضمير وظلت تفتت الصلة التى كانت ضعيفة أصلاً بين الكنيسة والدولة. ولكنها لم ترفض دور الدين فى الثقافة.



جوردون س. وود



لم يكن التوفيق بين الدين والسياسة فى يوم من الأيام بالأمر الهين أو اليسير. ولا يدلنا على ذلك الصراع الطائفى الدموى الجارى فى العراق فحسب، بل كذلك النزاعات الانفعالية عندنا نحن؛ وإن لم يصل بنا الحال بعد إلى تفجير بعضنا البعض. فمن أبحاث الخلايا الجذعية إلى التصميم الذكى، ومن الصلاة فى المدارس إلى ذكر الرب فى قَسَم الولاء، تحدث قضايا الدين والسياسة فُرقة كبيرة بين الأمريكيين. ذلك أنه بينما يظن البعض أن البلاد قد نسيت الرب وميراثها المسيحى، يخشى البعض الآخر من استيلاء المتدينين المتحمسين على الحكومة والثقافة ليقيموا دولة يحكمها رجال الدين.

من المحتم أنه على مدى العقد المنصرم أو يزيد أغرق المتنازعون على الجانبين البلاد بكتب عن الدين والحكومة يروج كل منها لموقف كاتبه، حيث كان لدى معظمهم الكثير مما يقولونه عما كان يقصده المؤسسون فيما يتعلق بدور الدين. والواقع أن بيان أن المؤسسين كانوا سيقرون موقف الكاتب يبدو أمراً أساسياً بالنسبة لأى جدل بشأن الدين والحكومة.

الكتابان اللذان نعرضهما هنا محاولة للتدخل فى المجادلات الساخنة الحالية. وهما يسعيان للتوفيق بين الخلافات القومية والتقريب بين الأمريكيين من خلال إعادة رواية التاريخ الفعلى للدين فى أمريكا، وخاصة عند تأسيس الدولة. وكما يتفق الكاتبان، فنحن الأمريكيين لدينا تراث دينى غير عادى إلى حد كبير، إذ إننا لا نولد فى ديننا بالطريقة ذاتها التى نولد بها فى مواطنتنا. ذلك أن الدين شأن طوعى فى كثير من الأحيان، وهو مسألة اختيار حر. ولا توجد مؤسسة دينية هنا وليست هناك صلة رسمية على نحو كبير بين الدين والحكومة؛ والواقع أنه على امتداد الجيل السابق كان هناك اهتمام يكاد يكون مفرطاً بإبعاد الدين عن الثقافة العامة وشئون الدولة.

ومع ذلك فلم تؤد هذه النزعة الطوعية والفصل بين الكنيسة والدولة إلى اللامبالاة الدينية أو فتور الشعور الدينى. فالواقع أنه باستثناء أيرلندا، نجد أن الولايات المتحدة الدولة الدينية الوحيدة فى العالم الغربى. ويقول حوالى ٩٠ بالمائة من الأمريكيين إنهم يعتبرون أنفسهم مؤمنين متدينين من نوع أو آخر، ويعتنق حوالى ٨٠ بالمائة عقيدة مسيحية ما، ويؤمن ٧٩ بالمائة بميلاد العذراء، ويقول ٧٩ بالمائة إن يسوع قام قيامة مادية من الموت، ويزعم ٤٨ بالمائة أنهم عاشوا تجربة «الميلاد الثانى» المسيحية، ويقول أكثر من ٤٠ بالمائة من الأمريكيين إنهم يرتادون الكنيسة أسبوعياً، مع أن نسبة من يرتادون الكنيسة بالفعل قد تكون أقرب إلى ٢٥ بالمائة. وعلى أية حال، فهناك عدد ضخم من الجماعات الدينية المختلفة، يصل بها أحد الإحصاءات إلى أكثر من ١٥٠٠ جماعة، من بينها أكثر من خمسة وسبعين نوعاً مختلفاً من المعمدانيين وحدهم. بل إنه فى مواجهة «العلمانية» القاسية فى القرنين العشرين والحادى والعشرين، مازال الدين فى أمريكا مزدهراً. وإلى جانب كون الدين معفياً من الضرائب، فهو يزدهر بدون دعم من الحكومة أو الدولة، وبدون أى من المؤسسات التقليدية التى حافظت على الأديان فى أماكن أخرى فى غيرها من الدول. فكيف تطورت تلك الثقافة الدينية غير العادية؟ وما هى الظروف التاريخية التى خلقت هذا العالم الدينى المتميز؟

لم يكن الأمر على هذا النحو فى البداية. ففى زمن المستعمرات الأولى فى القرن السابع عشر، كان معظم المستعمرين المهاجرين إلى العالم الجديد يأتون معهم بالمواقف التقليدية الخاصة بالأوروبيين فيما يتعلق بالدين. وكان الدين يدخل فى كل شىء. ورغم ما حدث من تقدم فى العلوم فى القرن السابع عشر، كان الدين لا يزال الوسيلة الكبرى التى يفسر بها معظم الناس العالم. وكان معظم المهاجرين إلى أمريكا، كشأن معظم الأوروبيين فى تلك الفترة ومثل أناس كثيرين فى أماكن أخرى من العالم اليوم، يفترضون أن رخاء الدولة يتوقف على وجود التماثل الدينى داخلها. وكانوا يفترضون أن هناك حقيقة دينية قويمة تفسر العالم وأن مسئولية الدولة هى فرض تلك الحقيقة. ولم يكن معظم المستعمرين يفكرون فى أى فصل حقيقى بين الكنيسة والدولة؛ فقد كان الدين والحكومة شطرين من وحدة كاملة غاياتها واحدة؛ وكان الدين ومجد الرب من أجل الجماعة الواحدة ذات المصلحة المشتركة. كما كان الدين مهماً لرفاهية الشعب الذى كانت الدولة تتحمل بالضرورة مسئولية دعمه الكبرى بكل طريقة ممكنة؛ بدءاً من جمع العشور ودفع رواتب رجال الدين حتى معاقبة الهراطقة والمنشقين.

صحيح أن أتباع طائفة البيوريتان الذين جاءوا إلى خليج ماساتشوستس فى عام ١٦٣٠ كانوا فارين من اضطهاد كبير أساقفة كانتربرى لود وكنيسة بريطانيا الأنجليكانية التراتبية. غير أنهم لم يكونوا يسعون إلى التسامح الدينى بالمعنى الحديث. فقد كانوا لا يبغون سوى ممارسة الحقيقة الدينية القويمة كما يرونها، وما إن سيطروا على كنائس خليج ماساتشوستس حتى أقاموا أكبر قدر ممكن من التماثل الدينى فى العالم الجديد، وهو ما كان كبير أساقفة كانتربرى لود يسعى إليه فى العالم القديم. فكانوا يطالبون السكان بارتياد الكنائس البيوريتانية وسرعان ما قضوا على الانشقاق، إما بنفى المنشقين أو شنقهم. ولأن التركيبة الكنسية التى كانوا يؤيدونها تقوم على الأبرشيات، وكانت بالتالى تتناسب بشكل مثالى مع اتجاهات الحياة الأمريكية الخاصة بإضفاء السمة المحلية، فقد نجح بيوريتانيو ماساتشوستس نجاحاً كبيراً فى دينهم الدين الرسمى؛ والواقع أن مؤسستهم الدينية الأبرشانية فى ماساتشوستس أصبحت فى نهاية الأمر الأطول بقاءً فى الولايات المتحدة، حيث حافظت على وجودها حتى عام ١٨٣٣.

بترتيب مع:
The New York Review of Books

ترجمة: أحمد محمود

مع أن دساتير الولايات الثورية لعام ١٧٧٦ أكدت جميعها بطريقة أو بأخرى إيمان التنوير بالحرية الدينية، فإن معظمها لم يتخل عن دوره التقليدى فى الأمور الدينية



ومع ذلك، تآمرت الظروف فى أماكن أخرى من العالم الجديد لتغيير المؤسسات الدينية الأوروبية التقليدية. فلم يكن المستعمرون الإنجليز فى فيرجينيا يستهدفون إلا إقامة نوع من الكنيسة التى كانوا يعرفونها فى العالم القديم؛ وهى فرع فيما وراء البحار من كنيسة إنجلترا. ولكن لم يأت إلى أمريكا أساقفة أو كبار أساقفة، وبالتالى لم يكن هناك تكرار لتراتب كنيسة إنجلترا المعقد فى فيرجينيا أو أى مكان آخر من العالم الجديد.

وفى بعض المستعمرات كان وجود طوائف عديدة داخل المجتمع الواحد يجبر على إجراء تغييرات فى التفكير. فقد استوطنت مستعمرة ميريلاند على سبيل المثال باعتبارها ملجأ للكاثوليك الإنجليز. ولكن بما أن الكاثوليك لم يكونوا يشكلون أغلبية المستعمرين، فقد شعر مُلاك ميريلاند، وهم عائلة كالفيرت، فى عام ١٦٤٩ بأنهم مضطرون لإصدار قانون التسامح الشهير الخاص بميريلاند. ونص القانون على أنه لضمان الهدوء العام، ولهذا السبب وحده. يُمنح كل المسيحيين المؤمنين بالتثليث الحق فى ممارسة دينهم بحرية.

لم تكن تلك بالوثيقة الحديثة. فهى لم تذكر شيئاً عن الفصل بين الكنيسة والدولة أو عن حرية الضمير الفردى. بل كانت مجرد أداة براجماتية محدودة المقصود بها تلبية متطلبات الحفاظ على النظام فى المجتمع الذى توجد به ديانات عديدة. وتسامح القانون مع تلك الجماعات التى كان مضطراً للتسامح معها فحسب؛ وحظر سب الجماعات الدينية «بأسلوب توبيخى»، وعاقب بالموت كل المجدفين ومنكرى التثليث.

كانت بالمستعمرات الوسطى التى تضم نيويورك ونيوجيرزى وپنسلفانيا قدر أكبر من التنوع الدينى. وشملت تلك الجماعات الدينية الأنجليكانيين، والأبرشانيين، والمعمدانيين، والصاحبيين، والمشيخانيين، واللوثريين، والهيجونوت، والإصلاحيين الهولنديين والألمان، وحتى بعض اليهود. ولا شك فى أن تعددية الشعوب والأديان تلك كانت حقيقة أساسية تشكل طابع الحياة الدينية فى أمريكا العصور المبكرة. وخلق التنوع الشديد فى العرقيات والجماعات الدينية (والواقع أنه لم يكن هناك تمييز بين الأمرين فى أمريكا العصور المبكرة) صعوبة شديدة فى إقامة أى نوع من المؤسسة الدينية وفرض التماثل والعقيدة التقليدية، رغم محاولة حكومات نيويورك ونيوجيرزى المتعاقبة ذلك.



الواقع أن مستعمرتين فى القرن السابع عشر تأسستا على مبدأ الحرية الدينية المثالى. ففى عام ١٦٨١ منح التاج البريطانى الأرستقراطى ويليام پن، من طائفة الصاحبيين، قطعة أرض كبيرة أصبحت مستعمرة پنسلفانيا وملجأ لطائفة الصاحبيين الإنجليزية المضطهدة. وكان جزء من حلم پن الخاص بإقامة مجتمع من الحب الأخوى رفض وجود أية مؤسسة دينية، ولم يكن منح الحرية الدينية للمستعمرة يعنى أى فصل بين الدين والحكومة. وكتب پن: «يبدو أن الحكومة جزء من الدين نفسه، فهى شىء مقدس فى مؤسساته وغرضه». وكان تصوره لدور الحكومة فى تنظيم الأخلاق ومعاقبة المجدفين ودعم السبت لا يختلف كثيراً عن دور البيوريتانيين فى نيو إنجلاند.

ونشأ وضع مشابه فى رود آيلاند فى القرن السابع عشر، حيث سعى روجر ويليامز، المرتد عن ماساتشوستس البيوريتانية، إلى بناء مجتمع مدنى للمنشقين البيوريتانيين الذين لم يلوثهم فساد الدولة. وكتب ويليامز أن «الرب لا يطالب بتماثل الدين»، ولا بوجود مؤسسة الكنيسة. وقال ويليامز إن الروح الداخلية للناس بحاجة إلى ما يحميها من الدولة، وبالتالى لابد من إقامة «جدار عازل» يفصل بين الكنيسة والشئون الدنيوية. إلا أن ويليامز كان يتوقع أن تفرض الدولة النظام فى المستعمرة.

رغم ذلك الشذوذ عن القاعدة، فقد كانت المستعمرات الأمريكية حتى منتصف القرن الثامن عشر لا تزال تعتقد أن الحقيقة الدينية متكاملة وأن مسئولية الدولة هى دعمها. ولكن وجود الطوائف المختلفة داخل المجتمع الواحد يجبر الناس على التسامح على نحو بطىء وبشكل ضنين. وفى الوقت نفسه كان منظرو التنوير، مثل جون لوك، يقدمون التبريرات الفكرية والفلسفية للتسامح وحرية الضمير التى أضعفت الإيمان التقليدى بالعقيدة القويمة والمؤسسة. وكانت الكنائس التى تدعمها الدولة فى كل مكان بالمستعمرات محاطة بأعداد متزايدة من المنشقين الذين اضطرت الكنائس إلى الاعتراف بهم والتسامح معهم. ومع ذلك، فإنه بالرغم من تنازلات التسامح، فقد ظلت الافتراضات القديمة قوية فى كل مكان تقريباً؛ إذ كان كل شخص فى المجتمع لا يزال لديه التزام بدعم الدين. ولو لم يكن ذلك الدين هو دين الكنيسة الرسمية، فقد يكون دين إحدى الطوائف المسيحية التى ينص القانون صراحة على الاعتراف بها والتسامح معها. ولم يعد هناك أحد، بمن فى ذلك اليهود، يتعرض للمضايقات أو يُشنق بسبب معتقداته الدينية. غير أن الجميع، باستثناء المسيحيين البروتستانت، كانوا يعانون فى كل مستعمرة تقريباً من التفرقة السياسية.

غيرت الصحوة الكبرى، وهى سلسلة من الحركات الإحيائية التى اجتاحت المجتمعات فى مختلف أرجاء قارة أمريكا الشمالية فى العقود الوسطى من القرن الثامن عشر، المشهد الدينى الأمريكى من جديد. وكان جزء كبير من النزعة الإحيائية ينفذه القساوسة الجوالون الذين كانوا يغزون الأبرشيات الرسمية ويتحدون سلطة رجال الدين التقليديين. وأثناء ذلك كانت الكنائس الطائفية تتحطم، وكانت الأواصر التى تربط الناس بالقيود الدينية التقليدية تتفكك، وكان هناك تأكيد على منطق البروتستانتية الفردى بشكل لم يسبق له مثيل. وفقدت فكرتا العقيدة القويمة والتماثل الكثير والكثير من معناهما بالنسبة للأمريكيين. وكان رجال الدين الإحيائيون يحثون الناس على أن يثقوا فى «محاسبة النفس» وفى أحكامهم الخاصة فحسب، حتى وإن كان «جيرانك يتذمرون منك، ويوبخونك». وبلغ الأمر ببعض الوعاظ الإحيائيين حد التأكيد على «الضرورة المطلقة لكل شخص كى يتصرف على نحو فردى... وكأنه ليس هناك مخلوق بشرى آخر سواه على الأرض». وفى تلك الفترة كان عبء الروابط الدينية الجديدة للناس يقع بشكل واضح عليهم هم أنفسهم وعلى قراراتهم الفردية.

كانت نتائج اليقظة جذرية. فقد زادت من سرعة التطورات التى كانت تحدث منذ القرن السابع عشر. كما أنها أحدثت تحولاً آخر فى دور رجال الدين، وفتتت الكنائس المؤسسية على نحو لم يحدث من قبل، بل قوضت الاعتقاد التقليدى بأن الدين التزام جمعى. فقد قل فى أمريكا كون الدين مسألة شعائر وطقوس وزاد كونه مسألة اهتداء فردى. وقل كون رجال الدين جماعة كهنوتية من القساوسة تؤدى واجبات كهنوتية لمجتمع ثابت وزاد كونها جماعة من الوعاظ الإنجيليين الذى يسعون إلى إقناع الأفراد بالقدوم وإنقاذهم. ولم يعد الحكم على رجال الدين برفاهية المجتمع الذى يُفترض أنهم يخدمونه، وإنما بعدد الأرواح المفردة التى أنقذوها. وبناءً على ذلك أصبح رجال الدين أكثر اعتماداً على الناس الذين يحاولون إقناعهم. وفى ظل تلك الظروف كان من الصعب التفكير فى وجود قدر كبير من الوحدة بين الكنيسة والمجتمع.

زادت الثورة الأمريكية من تحول الديانة الأمريكية. فقد أقرت إيمان التنوير بحرية الضمير وظلت تفتت الصلة التى كانت ضعيفة أصلاً بين الكنيسة والدولة. ولكنها لم ترفض دور الدين فى الثقافة.



هنا تصبح القصة مثيرة للجدل ويستجمع مؤلفا الكتابين اللذين نعرضهما قدراً كبيراً من طاقتهما. ويقدم جون ميتشام مدير تحرير «نيوزويك» عرضاً كاملاً ومقروءاً جداً لما تمكن منه المؤسسون. ويدرك ميتشام أن قضية الدين والحياة العامة الحالية تثير مشاعر مكثفة.

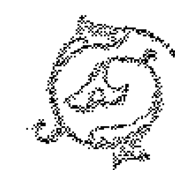
وهو يقول إن أصحاب العقلية العلمانية يستشهدون حالياً بما قاله چيفرسون عن «الجدار العازل بين الكنيسة والدولة» ويفترضون أن النقاش ينبغى أن يتوقف عند هذه النقطة. ويدافع المسيحيون المحافظون من جانبهم عن غزواتهم للحياة العامة باقتباس ما قاله المؤسسون عن الدين، «وكأن واشنطن وآدامز وچيفرسون وفرانكلين كانوا جنوداً مسيحيين مبتهجين». ويقول ميتشام إن هذا الانقسام بشأن الدين يتسم بالعناد ويمكن أن ننهيه من خلال «استعادة معنى عصر التأسيس وروحه». وهو يظن أن المؤسسين لديهم ما يقولونه لنا بشأن قضية الدين فى الحياة العامة. فقد كانوا يؤمنون بكل من العقيدة والحرية، وهو ما يمكن أن نؤمن به نحن فى الوقت الراهن، «ذلك أن زمانهم كزماننا»، وصراعاتهم لها «صدى معين فى عصرنا».

إن هدف ميتشام الجدير بالثناء هدف شامل؛ إذ إن فكرته الرئيسية هى فلنتقبل القليل من موقف كل جانب. وهو يعترف بأن «الإيمان بالرب أساسى بالنسبة لتجربة البلاد. ومع ذلك فالمركز العريض يرى أن الإيمان مسألة اختيار ولا إكراه فيه». وهو يقول إنه بذلك «يكون ميراث التأسيس هو ما يؤمن به المركز الواعى... إذ كان المؤسسون يؤمنون بأنهم يعملون فى خدمة الرب والإنسان، وليس فى خدمة أىٍ منهما دون الآخر». فقد أقاموا توازناً بين الرب والحكومة، وهذا ما يُفترض أن نفعله نحن. كما أنهم خلقوا ما يسميه ميتشام «الدين العام» الذى نجح فى الحفاظ علينا خلال عقود متعاقبة، وهو واثق من أنه سوف يخرجنا سالمين من اضطرابنا الحالى.

يؤيد ديفيد ل. هولمز فى كتابه هذه الرؤية المتوازنة للمؤسسين. ويشعر هولمز، الذى يعمل أستاذاً للدراسات الدينية فى كلية ويليام وماري، برغبة شديدة فى بيان أن كبار المؤسسين، واشنطن وچيفرسون وآدامز وماديسون وفرانكلين ومونرو، كانوا متدينين وغير متشددين فى تدينهم فى الوقت ذاته. فقد ظلوا جميعاً، إلا فرانكلين، يتعبدون من حين لآخر فى الكنيسة المسيحية الخاصة بأسلافهم؛ وعندما كان فرانكلين يرتاد الكنائس فى فيلادلفيا كان يميل للذهاب إلى كنيسة المسيح، وهى واحدة من ثلاثة كنائس أسقفية بروتستانتية فى المدينة. إلا أنه فى الوقت نفسه كان هؤلاء المؤسسون جميعاً متأثرين بدرجة أو بأخرى بالربوبية، وهى مجموعة من معتقدات تنوير القرن الثامن عشر التى تفترض وجود رب فعال فى ثوابه وعقابه وربما حياة آخرة، ولكنها تنكر ألوهية المسيح.

يبدو أن هولمز يدمن التصنيف؛ فقد خلق عدة صناديق دينية يضع فيها كل مؤسس من المؤسسين. وهو يُفيد من الربوبية ويعاملها كما لو كانت إيماناً عاملاً، على سبيل المثال؛ وبذلك يحول ما كانت الغالبية تراه مجرد معتقد غامض إلى ما هو فى واقع الأمر ملة دينية أخرى ينتمى إليها الناس. وهو يقدم «مرشد العلمانى (أى غير الإكليريكى)» لتصنيف آراء المؤسسين الدينية تصنيفاً صحيحاً ويفترض وجود ثلاث فئات: الربوبية اللامسيحية، والربوبية المسيحية، والمسيحية القويمة. ويقول هولمز إنه لكى نضع كلاً من المؤسسين فى فئته الصحيحة، لابد أن ننظر أولاً إلى أعمالهم: هل كانوا يرتادون الكنيسة أو يخدمون كأعضاء فى مجلس الكنيسة؟ ثانياً: هل جرى تعميدهم أو تزكية إيمانهم؟ ثالثاً: ما مدى نشاطهم فى كنائسهم؟ هل كانوا يشاركون فى القربان المقدس، بما فى ذلك تناول العشاء الربانى؟ ورابعاً: ما نوع اللغة الدينية التى كانوا يستخدمونها؟

طبقاً لما يظنه هولمز، فقد كان توماس پين وإيثان آلن ربوبيين لامسيحيين؛ فكان كلاهما يزدرى المسيحية، حيث كان پين يقول إنه «من بين أنساق الدين جميعها التى اختُرعت ليس هناك ما هو أكثر حطاً من قدر الرب، ولا أكثر تحقيراً للإنسان، ولا أكثر بُغضاً للعقل من ذلك الشىء الذى يسمونه المسيحية». وبما أن واشنطن وچون آدامز وماديسون كانوا يرتادون الكنيسة بانتظام، وظلوا منتسبين إلى إحدى الملل المسيحية القويمة، فقد كانوا ربوبيين مسيحيين. وبما أن پاتريك هنرى، وصمويل آدامز، وچون چاى لم يكونوا يرتادون الكنائس فحسب، بل كانوا يؤمنون بألوهية يسوع، فقد كانوا مسيحيين قويمين. أما تصنيف فرانكلين وچيفرسون فأكثر صعوبة. ففرانكلين لم يكن منتظماً فى ارتياده الكنيسة ولا يبدو أنه كان يؤمن بألوهية المسيح، غير أنه لم يكن لديه كره قوى للديانة المنظمة؛ فالواقع أنه كان يظن أنها مفيدة للناس. ويقول هولمز: «كان فرانكلين كذلك من بين هؤلاء الربوبيين الذين ظلوا متقبلين إمكانية التدخل الإلهى أو العناية الإلهية الخاصة فى الشئون البشرية»؛ وهو الرأى الذى كان يشاركه فيه معظم المؤسسين، وخاصة واشنطن.



كان چيفرسون مختلفاً كل الاختلاف عن المؤسسين الآخرين. فقد كان يضمر ازدراءً شديداً للدين المنظم ولرجال الدين، حيث كان يعتقد أنهم متحالفون باستمرار مع المستبدين ضد الحرية. وقال إنهم «فى سبيل ذلك، كانوا يحولون دون وصول الدين فى أنقى صوره إلى الناس، ويحولونه إلى لغز ولغة غير مفهومة للبشرية كافة، وبذلك يكون محركاً أكثر أماناً لتحقيق أغراضهم». ولم يكن التثليث عنده سوى «كلام غير مفهوم، وخداع... لا يمكن أن يفهمه العقل البشرى بحيث لا يمكن لأى رجل مخلص أن يقول إن لديه فكرة عنه». كما قال إن السخرية هى السلاح الوحيد الذى يمكن أن يُستخدم ضده. ومع ذلك يقول هولمز إنه «بالرغم من هرطقة چيفرسون، فقد ظل فى الظاهر أنجليكانياً وأسقفياً طوال حياته». وكان چيفرسون معروفاً بنفاقه، ولكنه فى هذه الحالة يبدو أن مظهره الخارجى الخاص بالشعائر الدينية كان مصدره كراهيته الشديدة للجدل الشخصى.

اقتصرت تعليقات چيفرسون شديدة القسوة بشأن رجال الدين وآرائهم المنحرفة الخاصة بالمسيحية، التى ظل يداوم عليها طوال حياته، على الرسائل الخاصة إلى أشخاص كان يفترض أنهم يشاركونه آراءه. إلا أنه نشر فى بداية حياته العملية تعليقات تفتقر إلى الحكمة عن الدين أوقعته فى مشاكل. ففى «ملاحظات عن ولاية فيرچينيا» الذى نُشر لأول مرة فى عام ١٧٨٥، هاجم كنيسة فيرچينيا الرسمية وكتب أنه «لا يضيرنى فى شىء أن يقول جارى إن هناك عشرين إلهاً، أو إنه لا وجود لأى إله. فهذا لا ينشل منى شيئاً ولا يكسر ساقى». وفى ديباجة لائحته الشهيرة الخاصة بالحرية الدينية فى فيرچينيا التى أُقرت فى عام ١٧٨٦، قال: «إن اعتماد حقوقنا المدنية على آرائنا السياسية لا يزيد بحال من الأحوال على اعتمادها على آرائنا فى الفيزياء أو الهندسة».

خلقت تلك التعليقات العامة، التى كانت خارجة بشكل عنيف على الرأى العام السائد، عاصفة من النقد وأدت فى انتخابات عام ١٨٠٠ إلى تسميته بـ «الكافر الفرنسى» و«الملحد»؛ ومن المؤكد أن ذلك كان أكثر الاتهامات التى ساقها ضده خصومه، فاعلية. ومع أن چيفرسون، شأنه شأن سائر المؤسسين، لم يكن لديه شك فى وجود الرب، فقد عانى فى العلن من اتهامات الإلحاد والكفر تلك فى صمت، حيث كان ينفيها فى السر باعتبارها ولعاً بالانتقاد تميز به رجال الدين الاتحاديون المتعصبون. ومع ذلك فقد كان يرغب بشدة فى أن يكتسب إلى جانب قضيته الجمهورية كل الأشخاص المتدينين العاديين الذين صوتوا لخصمه؛ ولكى يحقق ذلك كان يعرف أن عليه التعويض عن اتهامات الاتحاديين له بأنه عدو للمسيحية. ونتيجة ذلك أنه كان يعلم تماماً الأثر الذى يمكن أن يحدثه، كرئيس، بحضوره قداساً أقيم فى يناير من عام ١٨٠٢ فى قاعة مجلس النواب. وقد حظى حضوره الشعائر الدينية باهتمام شعبى كبير أدهش الاتحاديين. وداوم چيفرسون على حضور القداس فى قاعة المجلس ووفر مبانى تنفيذية للوظائف الكنسية. إلا أنه كما يشير هولمز وميتشام، فلم يكن سلوك چيفرسون جديداً عليه فى الواقع؛ إذ كان چيفرسون منتظماً باستمرار فى ارتياده الكنيسة، وجرى تعميده، وتزوج فى أبرشيته، وخدم فى مجلس كنيسته المحلية، وكان يحضر القداس المقام فى المبانى الحكومية فى فيرچينيا.

فى عام ١٨٠٣، عندما تلقى چيفرسون نسخة من كتاب چوزيف پريستلى «مقارنة بين سقراط ويسوع»، حثه ذلك على تسجيل أفكاره المشابهة فيما أسماه

شملت المستعمرات الوسطى نيويورك ونيوچيرزى وپنسلفانيا قدراً أكبر من التنوع الدينى. ومن تلك الجماعات: الأنجليكانيين والمعمدانيين والمشيخانيين واللوثريين والهيجونوت، وحتى بعض اليهود



«مجمل تقييم جدارة مبادئ يسوع مقارنة بمبادئ الآخرين». وأرسل نسخة من هذا المقال المكون من ألف كلمة إلى بريستلى، وإلى بنجامين راش الذى كان قد سأله عن آرائه الدينية، وإلى صديقه جون بيدج، وإلى مجلس وزرائه، وإلى العائلة. وقد أعقب هذا المقال بنسخة قص ولصق من العهد الجديد أزال منها كل الإشارات إلى المعجزات الخارقة للطبيعة وألوهية المسيح وأبقى كل الفقرات التى كان المسيح فيها يدعو إلى الحب والقاعدة الذهبية.(وقد أسمى تلك المجموعة «فلسفة المسيح». وأخبر أحد أصدقائه أن تلك الأعمال، التى باتت تسمى كتاب چيفرسون المقدس، «دليل على أننى مسيحى حق، أى أننى حوارى لمبادئ يسوع، ومختلف تماماً عن الأفلاطونيين الذين يدعوننى كافراً». ومع أن چيفرسون لم ينشر تلك الأعمال، فقد شاع أنه غير آراءه الدينية، وهى الشائعة التى لم يألُ چيفرسون جهداً فى إنكارها.

ويمثل چيفرسون باعتباره أحد المؤسسين أهمية خاصة بالنسبة لنا بسبب رسالته الشهيرة التى بعث بها فى عام ١٨٠٢ إلى معمدانيى دانبرى بولاية كونيتيكت التى يوردها ميتشام فى أحد ملاحقه. وفى هذه الرسالة الموجهة إلى المعمدانيين، الذين كانوا يكنون معارضة شديدة تعود إلى روچر ويليامز لأى تدخل للدولة فى الدين، قال إن التعديل الأول للدستور الاتحادى أقام «جداراً عازلاً بين الكنيسة والدولة». وفى قضية «إيفرصن ضد مجلس التعليم» (١٩٤٧) استشهد القاضى هوجو بلاك بعبارة چيفرسون فيما كان أول تصريح مهم للمحكمة العليا بشأن البند الخاص بالمؤسسة الدينية فى التعديل الأول للدستور الأمريكى، وأتى ذلك بمجموعة من القرارات الأكثر إرباكاً على مدى الستين سنة التالية، حيث كافحت المحكمة العليا للحفاظ على الجدار العازل هذا. وجاهدت المحكمة من أجل تعريف ما يمكن السماح به وما لا يمكن السماح به فيما أصبح علاقة نزوية إلى حد كبير بين الكنيسة والدولة. فالصلاة بالمدارس غير مسموح بها إذا كانت برعاية الإدارة، ولكن ربما لا يكون الأمر كذلك إذا كانت برعاية الطلاب. والاحتفال بالأعياد الدينية فى المدارس العامة غير مسموح به، ولكن السماح للطلاب بعدم الذهاب إلى المدارس فى أعيادهم الدينية مسموح به. وفى هذا المناخ الذى يبعث على الارتباك أصبح المدرسون فى المدارس العامة غير متيقنين بشأن ما هو مسموح به وما هو غير مسموح به إلى الحد الذى جعلهم يتحاشون فى كثير من الأحيان الحديث عن الدين ككل، مما أدى إلى شكوى الكثير من الأمريكيين من إبعاد الدين عن الفضاء العام.

خلق چيمس هـ. هستون، رئيس قسم المخطوطات بمكتبة الكونجرس ومؤلف ومحرر العديد من الأعمال المميزة عن المؤسسين والدين، عاصفة من الجدل حينما استنتج فى عام ١٩٩٩ من دراسته لرسالة دانبرى أن چيفرسون كان له هدف سياسى محض من وراء كتابة الرسالة ولم يكن فى ذهنه ذلك النوع من الجدار العالى والمنيع بين الكنيسة والدولة الذى يحافظ عليها فقهاء القانون المحدثون. ويقول هستون إن واقع الأمر هو أن كتابة چيفرسون للرسالة قبل يومين من حضوره قداس فى قاعة مجلس النواب يوحى بأن ذلك الجدار العازل لم يكن المقصود به قط إبعاد الدين عن الميدان العام.(*)

وذكر مؤرخ شاب اسمه يوهان ن. نيم فى بحث سينشر قريباً، وعلى نحو مقنع جداً، أن جدار چيفرسون العازل لم يكن هو النقطة المهمة فى الرسالة. فقد كان چيفرسون ينظر إلى الجدار على أنه وسيلة فى سبيل تحقيق غاية أكبر فحسب. إذ كان ذلك سيوفر الوقت للعقل والبحث الحر كى يشق طريقه إلى التنوير النهائى الذى كان يؤيده. بعبارة أخرى، كان الجدار سيحمى المعمدانيين من «الأمر الدائم» الخاص ببيوريتانيى كونيتيكت على المدى القصير؛ ولكن چيفرسون كان يظن أن المعمدانيين والأمر الدائم مرشحان على المدى الطويل للانقراض، كشأن كل الديانات القائمة على الإيمان وليس العقل. والواقع أن چيفرسون ظل حتى عام ١٨٢٢ يعتقد أنه «لا يوجد شاب يعيش حالياً فى الولايات المتحدة لن يموت على التوحيد».

لقد كان مخطئاً فى واقع الأمر. فلا يبدو أنه فهم القوى السياسية التى وراء نجاحه ونجاح ماديسون فى حصول مشروع قانونه الخاص بالحرية الدينية فى برلمان فيرچينيا. وربما ظن أن معظم أهل فيرچينيا قبلوا التفكير المستنير فى ديباجته، غير أن القانون ما كان ليحظى بالموافقة بدون الدعم الكاسح لأعداد المشيخيين والمعمدانيين الإنجيليين المتزايدة فى الولاية الذين كانوا يكرهون المؤسسة الأنجليكانية إلى حد أنهم لم يعيروا اهتماما لما تقوله الديباجة. ولم يكن المصدر الرئيسى لفصلنا بين الكنيسة والدولة فى يوم من الأيام هو العقلانية المستنيرة، بما هى عليه من أهمية فى وقتنا الراهن، بل إدراك الجماعات الدينية العديدة المتنافسة بشكل متزايد أن تحييد الدولة فى أمور الدين أفضل من الدخول فى مخاطرة سيطرة أحد خصومها على الحكومة.



فى العقود الأولى من القرن التاسع عشر كانت المسيحية الإنجيلية الشائعة الخاصة بالصحوة الكبرى الثانية تكتسح البلاد. والواقع أن التحول الدينى الذى جاء نتيجة للثورة كان جذرياً إلى حد بعيد. فقد فرض الأشخاص العاديون بأعداد غير مسبوقة الاعتراف بحقوقهم أثناء الثورة، وجاءوا معهم بحماسهم الدينى المساواتى. وحلت فجأة الطوائف والملل الدينية الجديدة، التى لم يكن أحد قد سمع بها من قبل فى بعض الحالات، محل كنائس الدولة القديمة التى سيطرت على المجتمع الاستعمارى طوال قرن ونصف، وهى الأنجليكانية والأبرشانية والمشيخية. وبحلول بداية القرن التاسع عشر، كانت جماعات المعمدانيين والميثوديين المتحمسة قد انتقلت من هوامش المجتمع الأمريكى إلى مركزه. غير أن الأمر الأكثر وضوحاً من النمو السريع لتلك الديانات التى تعود أصولها إلى العالم القديم، كان الظهور غير المتوقع لطوائف جديدة وجماعات دينية طوباوية لم يكن قد سمع بها أحد من قبل: وهى الأصدقاء الكونيون، والخلاصيون، والمهتزون، ومجموعة من الجماعات الصغيرة المنشقة والطوائف الألفية الأخرى. وبين عشية وضحاها تقريباً تغيرت الثقافة الدينية بكاملها ووضعت أسس ظهور عالم دينى إنجيلى يضم مللاً متنافسة كان يعد فريداً فى العالم المسيحى.

ولا يمكننا أن نحل نزاعاتنا الحالية بشأن الدين بالنظر إلى الظروف التاريخية الفعلية الخاصة بالتأسيس؛ فتلك الظروف من التعقيد والارتباك والتحيز للمسيحية البروتستانتية بحيث لا يمكن استخدامها حالياً فى المحاكم، ومعظمها بعيد عن احتياجات القرن الحادى والعشرين أو معاد لها. ويخطئ ميتشام حين يقول إن قصة التأسيس لها «صدى معين فى عصرنا» وإن «زمان (المؤسسين) كزماننا». ورغم كل مخاوفنا الحالية بخصوص حكم رجال الدين، فقد كان الدين حينذاك أشد قوة وأكثر انتشاراً مما هو عليه الآن، حتى وإن كانت نسبة عضوية الكنائس فى ذلك الوقت أقل مما هى عليه الآن؛ والواقع أنه كما يشير هولمز بحق، فإن تدين العصر الثورى المفرط جعل المؤسسين يبدون «أقل ورعاً». وكان چيفرسون وماديسون وغيرهما من القوميين فى موقف الدفاع أمام قوى الحماس المسيحى الشعبى. وكان فرانكلين حكيماً فقط فى نصحه صديقاً فى عام ١٧٨٦ بألا ينشر أى شىء يهاجم المسيحية التقليدية. فقد قال إن «من يبصق فى وجه الريح يبصق على وجهه». وعلى النقيض من ذلك فإن المخلصين فى تدينهم هم الذين يشعرون الآن بهجوم الثقافة العلمانية المتزايدة ومحاصرتها لهم.

رغم زعم ميتشام، فالواقع أن المؤسسين لم «ينجحوا» فى أن يخصصوا للدين مكانه الصحيح فى المجتمع المدنى». ويمكن لميتشام أن يدعى هذا الادعاء فقط لأن القضاة فى القرن العشرين نجحوا فى دمج التعديل الأول مع التعديل الرابع عشر ثم ربطه بالولايات، وهو ما لم يكن مقصوداً فى عام ١٧٨٧. وكشأن كثيرين جداً يكتبون عن هذه الأمور، ينسى ميتشام الإحساس الحاد بالحكومة الفدرالية المحدودة الذى كان لدى معظم أمريكيى أواخر القرن الثامن عشر:



كان فرانكلين حكيماً فقط فى نصحه صديقاً فى عام ١٧٨٦ بألا ينشر أى شىء يهاجم المسيحية التقليدية. فقد قال إن «من يبصق فى وجه الريح يبصق على وجهه»



وهو يميل إلى تجاهل تطبيق التعديل الأول حينذاك على الحكومة الفدرالية فحسب وليس على الولايات بحال من الأحوال. صحيح أن المعاهدة التى أُبرمت مع طرابلس الإسلامية فى عام ١٧٩٦ نصت على أن «حكومة الولايات المتحدة الأمريكية لا تقوم بأى معنى من المعانى على الدين المسيحى»، إلا أن هذا لم يكن يصدق على العديد من حكومات الولايات؛ ذلك أنها كانت فى بداية الأمر ولايات قائمة إلى حد كبير جداً على المسيحية، كما أعلنت. وربما كان الرئيس أندرو جاكسون مدققاً بشأن تورط الحكومة القومية فى الأمور الدينية، غير أنه لم تكن لديه شكوك بشأن تشجيع حكومات الولايات للمسيحية. بل يبدو أن ميتشام يعتقد أن شعار البلاد (E Pluribus Unum من الكل يكون الواحد) كان يشير فحسب إلى «الطبيعة التعددية للتجربة الأمريكية»، وليس إلى أن الثلاث عشرة ولاية المستقلة التى تجمعت معاً لتكون دولة. فى البداية كانت الولايات المتحدة، التى كانت جمعاً باستمرار، أقرب شبهاً بالاتحاد الأوروبى الحالى منها إلى الدولة المركزية نسبياً الحالية. وهذه الحقيقة تخلق فرقاً ضخماً فى الطريقة التى نفسر بها التأسيس.



مع أن دساتير الولايات الثورية لعام ١٧٧٦ أكدت جميعها بطريقة أو بأخرى إيمان التنوير بالحرية الدينية، فإن معظمها لم يتخل عن دوره التقليدى فى الأمور الدينية. ومن المؤكد أن مؤسسة كنيسة إنجلترا الرسمية التى كانت موجودة فى ست مستعمرات أُلغيت على الفور فى ١٧٧٦-١٧٧٧. ولكن الدساتير الثورية لميريلاند وساوث كارولينا وجورجيا أجازت لمجالسها النيابية خلق نوع من المؤسسة التعددية التى تضم الكثير من الجماعات الدينية لتحل محل الكنيسة الأنجليكانية، مستخدمةً فى ذلك أموال الضرائب فى دعم «الدين المسيحى». واشترط العديد من دساتير الولايات إجراء الاختبارات الدينية للموظفين الحكوميين. وكانت ست ولايات. نيو هامبشير وكونيتيكت ونيو جيرزى ونورث كارولينا وساوث كارولينا وجورجيا. تشترط أن يكون الموظفون الحكوميون بروتستانت. وكانت ميريلاند وديلاوير تشترط كونهم مسيحيين. وكان لابد لموظفى ساوث كارولينا أن يؤمنوا بالإله الواحد وبالجنة والنار، وكانت ديلاوير تشترط الإيمان بالتثليث. واحتفظت كونيتيكت وماساتشوستس بمؤسستيهما الأبرشانية حتى العقدين الثانى والثالث من القرن التاسع عشر.

نحن لا نقيم القوانين الدستورية الأمريكية على الواقع التاريخى للتأسيس، ولا يمكننا ذلك. فقوانيننا الدستورية تقبل أية رواية تتضمن قصد المؤسسين؛ فربما أصبحت الرواية القانونية ضرورية عند تشكيل قوانين البلاد، ولكنها تظل رواية رغم ذلك. فقصد أىٍ من المؤسسين نختار لإبرازه؟ هل هو قصد جيفرسون وماديسون الربوبيين؟ أم قصد واشنطن وآدامز اللذين كانا يرتادان الكنائس وكانا يتعاطفان مع الدين؟ أم قصد ما لا حصر لأعدادهم من البروتستانت الإنجيليين الذين استولوا على الثقافة إلى حد لم يتوقعه معظم النخبة المؤسسة قط؟

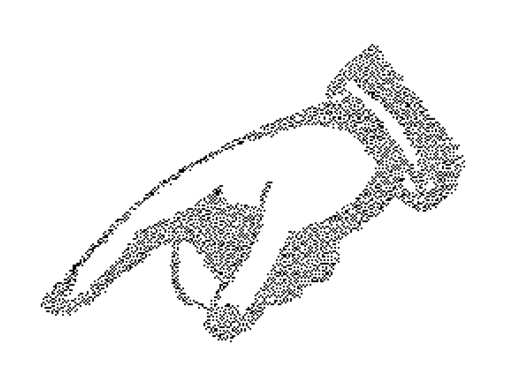
ربما ظل جيفرسون غافلاً عما كان يحدث، ولكن أفراد النخبة الآخرين كانوا على معرفة أفضل. وفى عام ١٨١١ اعترف الفقيه القانونى البارز جيمس كنت، مستشار نيويورك، فى قضية التجديف الشهيرة «أهل نيويورك ضد راجلز» بالصلة القانونية بين ولايته والدين. واعترف كنت بأنه ليست لنيويورك كنيسة رسمية، وبأنه ليست لها لائحة تحظر التجديف. ورغم ذلك أعلن أن سب الدين المسيحى وازدراءه الذى يصرح به المجتمع كله تقريباً، كما فعل راجلز، يهدف إلى «ضرب جذور الالتزام الأخلاقى وإضعاف أمن الروابط الاجتماعية».

وكما فعل بعض المؤسسين، ازدرى كنت الحماس الدينى وكان يصف المسيحية فى المجالس الخاصة بالخرافة البربرية. أما كونه مستعداً رغم ذلك لإعلان المسيحية جزءاً من القانون العام لولاية نيويورك فإجراء يتعلق بمقدار ما كان عليه مناخ الصحوة الكبرى الثانية من ترهيب. وبرغم تأثير المذهب الإنجيلى فى البيت الأبيض وفى الولايات الحمراء الآن، فنحن نعيش فى عالم مختلف كل الاختلاف. ■

الهوامش

(*) ظهر مقال هستون والعديد من الردود فى William and Mary Quarterly, Third Series, Vol. 56 (October 1999), pp 775-824.

كتاب الزاوية



جراثيم العلل

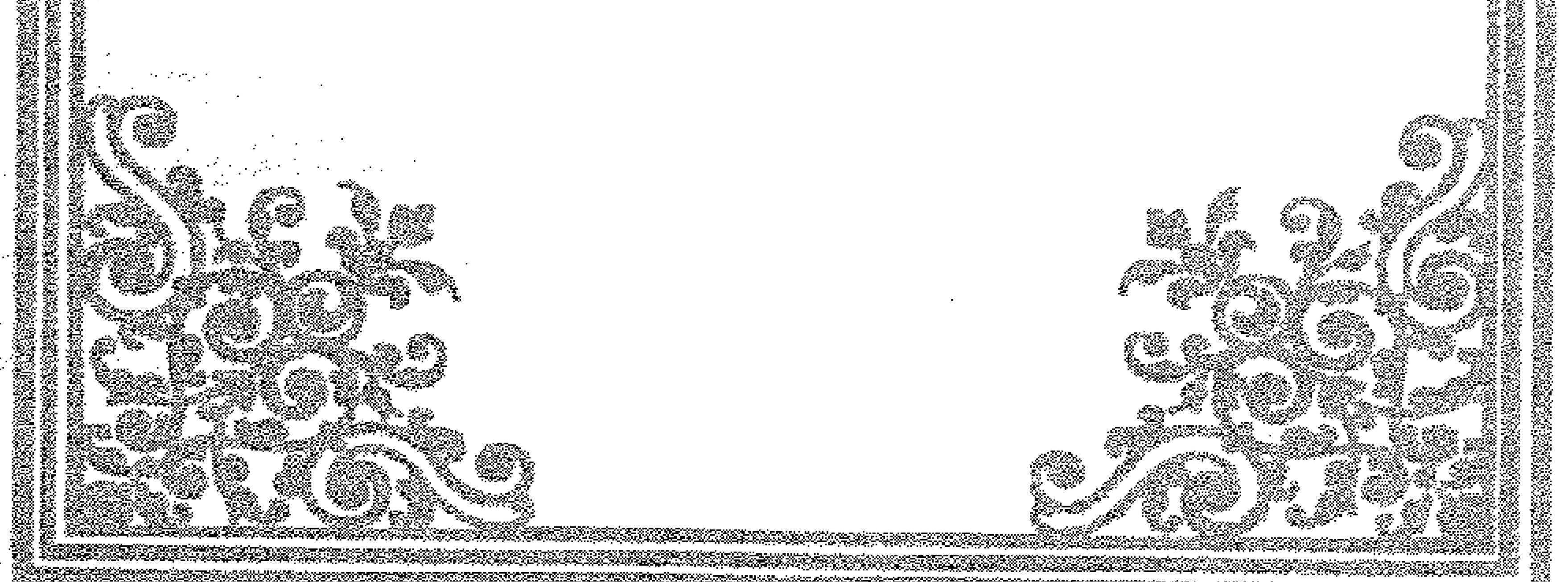
محمد الغزالى

يوجد متدينون من المسلمين النازحين إلى أوروبا وأمريكا، وفيهم بلا ريب من هزم تيارات الانحراف التى تجره إلى السقوط، غير أن كثيراً من هؤلاء يحمل جراثيم العلل التى شاعت فى بلاده الأصلية، فى إنجلترا دعاة للطريقة النقشبندية التقيت بأتباعهم من الإنجليز؟ وهناك من اجتهد فترجم موطأ مالك! فهو المذهب السائد فى شمال أفريقيا! وهناك من يحارب القباب والأضرحة فى أمريكا وهناك من يرى وضع اللثام على الوجه، ويقرنه بكلمة التوحيد! وهناك من جعل شارة الإسلام الجلباب الأبيض كأننا فى صحراء نجد!

وهناك من حلق رأسه وشواربه بالموس وأطلق شعر لحيته على نحو يشعرك بأن كل شعرة أعلنت حربًا على جارتها، فهناك امتداد وتنافر يثيران الدهشة.

إن الأجيال المنتمية للإسلام فى هذا العصر تنقصها التربية النفسية والفكرية التى برز فيها السلف الأول، وأضحوا بها قادة ترنو لهم الدنيا بإعجاب وحفاوة.

وكثيراً ما نبهت إلى أن الأوروبيين يهتمون بالأصول لا بالفروع، وأنهم يزنون النهضات بثمراتها المادية والأدبية معًا، هم لا يكترثون لليابانى إذا أكل الأرز بالأقلام أو بالعصى! إنما يرمقونه بدهشة، وهو يبدع الأجهزة أو وهو يقلدهم فى عمل، ويصل بعقله اللماح إلى أبعاده، ثم يسبقهم إلى إنتاجه.



فكرى آندراوس



اكسبت قضية الفلاحين والعمال غاندى شعبية هائلة، فقد أحس بالضعفاء والفقراء وأحسوا هم به،عاش كواحد منهم، ودافع عن حقوقهم ولم يكن له مطالب أو مطامع شخصية



احتلت إنجلترا مصر لتأمين طريقها للهند سنة ١٨٨٢ وكان جلاؤهم عنها سنة ١٩٤٧ مع احتفاظهم بقناة السويس حتى سنة ١٩٥٤ . الشعب المصرى شعب متجانس، اللغة عربية، الديانة الإسلام مع وجود أقلية قبطية قديمة. كانت مصر قبل الاحتلال دولة مستقلة ومتكاملة بها وزراء وبرلمان منتخب، دولة تكامل بناؤها على مدى ثلاثة أرباع قرن. وحتى خلال الاحتلال استمر وجود نوع من الاستقلالية والديمقراطية. أما الهند فدخلها الإنجليز للتجارة والسيطرة ابتداءً من حوالى سنة ١٦٥٠ وكانت محتلة تماماً عسكرياً سنة ١٧٥٧ وكان جلاؤهم سنة ١٩٤٧ . الهند بلد شاسع متباين فى المناخ والأصل العرقى والطائفى، بها ١٧ لغة رسمية معترف بها فى الدستور، الديانة الرئيسية الهندوسية، بها أقليات بوذية، وإسلامية، ومسيحية، وجينية (ديانة هندية قديمة تعود للقرن الخامس قبل الميلاد)، وبارسية (ديانة إيرانية قديمة اختفت من إيران). كان من باب أولى أن تنجح الديمقراطية فى مصر ولكنها ما زالت متعثرة. أما فى الهند فبتركيبتها المعقدة قد راهن الكثيرون بعد استقلالها على عدم نجاح الديمقراطية بها وأنها ستتحول لدويلات متحاربة، غير أن هذا لم يحدث، ومازالت الديمقراطية فى الهند متماسكة.

إن تعثر مسار الديمقراطية فى مصر مطروقٌ من قبل، وتناوله الكثيرون داخل وخارج مصر ولن أتعرض له فى هذا المقال.

إننى أعتقد ان دراسة الديمقراطية الهندية سوف تساعدنا فى تفهم أكثر لمشاكل الديمقراطية فى مصر وفى الدول العربية وكذلك فى طرق حلها. لماذا وُفِّقت الديمقراطية فى الهند رغم المشاكل العديدة التى قابلتها وما زالت تقابلها؟ إن الديمقراطية الهندية مازالت متماسكة بعد أكثر من نصف قرن، إنها أكبر ديمقراطية فى العالم وأكثرها تعقيداً. فى هذا المقال سوف نستعرض تاريخ الديمقراطية فى الهند وماذا حققت من نجاح والصعوبات التى تواجهها. سوف أتعرض باختصار شديد لتاريخ حياة غاندى وحركة غاندى للعصيان المدنى والتى أدت إلى استقلال الهند وديمقراطيتها. سوف أتوقف قليلا أمام حركة تمثيل الأقليات فى الهند وأمام مشكلة كشمير وما تمثله من تحدى للديمقراطية.

إن حركة غاندى المسالمة أعطت الإنسانية الطريق لمحاربة الظلم أينما كان. لقد ساهمت حركة غاندى للعصيان المدنى فى مقاومة ظلم الحكومات لشعوبها، فى مقاومة الشركات متعددة الجنسيات، فى حركات التحرير، فى الانتفاضة الفلسطينية الأولى، فى حركات الديمقراطية، وفى مقاومة اضطهاد الأقليات. إن الهند صاحبة مدرسة من الممكن أن نتعلم منها الكثير وبدون استخدام العنف.

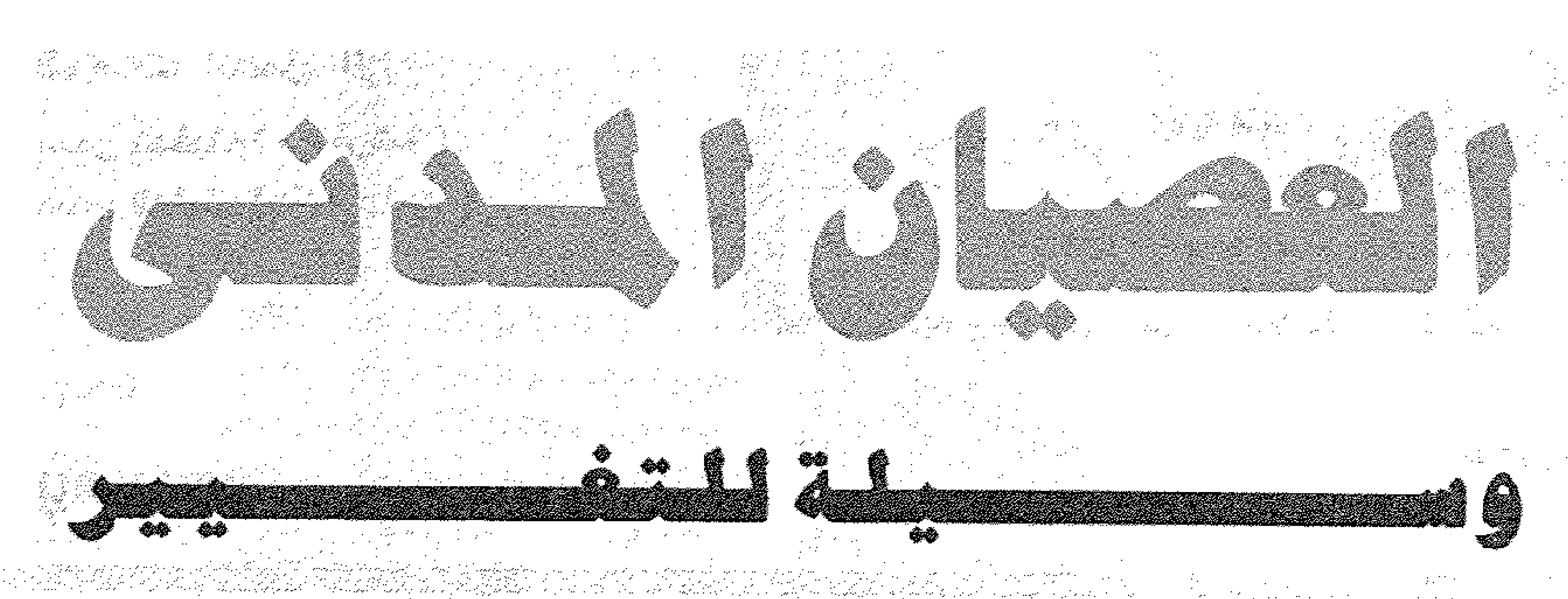
[١]

كانت عائلة غاندى من الطبقة المتوسطة. ولد غاندى عام ١٨٦٥ وكان أصغر إخوته الأربعة. كانت شخصية غاندى شخصية معقدة من الصعب تحليلها نفسيا كما سنرى. تأثر غاندى فى الصغر بوالديه، يبدو أن أهم ما تعلمه من والده هو الصدق، عندما كان صغيراً سرق بعض النقود لشراء سجائر، شعر بالذنب، فاعترف لوالده الذى احتضنه ولم يعاقبه وشجعه على عدم الكذب. عندما كتب غاندى سيرته الذاتية اعتبر تلك التجربة تجربة مع الصدق. اهتم غاندى كثيراً بأن يكون صادقاً وسمى كتاب سيرته الذاتية «تجربة مع الصدق». أما عن والدته فقد زرعت فيه الإيمان وكانت بالنسبة له قديسة كثيرة الصيام وقد ظهر تأثره بها كثيراً عندما كبر وبدأ كفاحه ضد الظلم، وفى صياماته الطويلة.

كان غاندى فى طفولته منطوياً وخجولاً، واستمر كذلك حتى منتصف العشرينيات من عمره حين غيرته الظروف. كان تلميذاً متوسط الذكاء، أحبه مُدرسُوه، حصل على ما يعادل الثانوية عندنا بمجموع قدره ٣٩٪، وكان أقل مجموع للنجاح هو ٣٣٪. تزوج غاندى فى سن الثالثة عشرة طبقا للتقاليد الهندية، كان غيوراً جداً على زوجته، واعتقد أنه يمتلكها. عندما كان عمره فى السادسة عشرة وكان والده يحتضر، ترك والده وهو يحتضر ليمارس الحب مع زوجته. أثناء ذلك توفى الوالد، فشعر غاندى بالندم الشديد لعدم وجوده معه فى لحظاته الأخيرة. اعتقد غاندى أنه أهمل واجباته تجاه والده واستمر ذلك الشعور بالذنب معه لمدة طويلة وقد مثلت تلك التجربة مشكلة نفسية بالنسبة للجنس فى حياة غاندى كما سنرى.

يعتقد البعض أن تلك الظروف جعلته مرهف الحس وأنه اعتبر نفسه فيما بعد ابنا للمجتمع بأكمله. فى سن الثامنة عشرة قررت العائلة وبعض الأصدقاء أن أفضل الخيارات لغاندى أن يذهب لإنجلترا ليدرس القانون. كانت دراسة القانون فى ذلك الوقت بسيطة، وتستلزم دراسة القانون الرومانى والقانون العام فقط ثم عبور امتحان فى هاتين المادتين فقط ليحق للناجحين بعد ذلك ممارسة القانون. كان اجتياز هذا الامتحان سهلاً، وكانت نسبة النجاح حوالى ٨٠٪. كان غاندى سعيداً بذلك المشروع وسافر لإنجلترا سنة ١٨٨٨ ومكث بها حوالى ثلاث سنوات ونجح فى اجتياز الامتحان. فى إنجلترا حاول غاندى أن يكون جنتلمان إنجليزيًا، تعلم الرقص وخرج مع بعض البنات الإنجليزيات، تعلم الفرنسية وزار فرنسا. تعرض لبعض أساليب الحياة الغربية، وإن ظل حتى غادر إنجلترا شاباً ساذجاً غير مثقف وقليل الثقة بالنفس. ولم يكن هناك ما ينبئ بأنه سيكون ذا شأن.

عاد غاندى للهند عام ١٨٩١، وبدأ يحاول ممارسة القانون، افتتح مكتباً للمحاماة بعد حوالى ستة أشهر حضر له أول عميل فى قضية بسيطة. كان غاندى شديد الخجل، فى المحكمة أمام القاضى لم يستطع غاندى أن يفتح فمه بكلمة واحدة، تنحى عن القضية. وصف غاندى تلك الفترة فى سيرته الذاتية «بأنه لا يوجد نهاية لحالتى اليأس والخوف اللتين تعترياننى». حاول أن يكون مدرساً للغة الإنجليزية ولكنه لم يوفق. عمل لفترة بسيطة ككاتب للعرائض والشكاوى. شاءت الظروف أن تُعرض عليه المساعدة فى قضية طرفها هنود فى جنوب إفريقيا. كان المفروض أن يعود غاندى للهند بعد الانتهاء من تلك القضية والتى ستستغرق شهوراً قليلة، إلا أن ذلك لم يحدث، مكث غاندى فى الهند واحداً وعشرين عاماً غيرت حياته تماما وأهلته للدور الهائل الذى

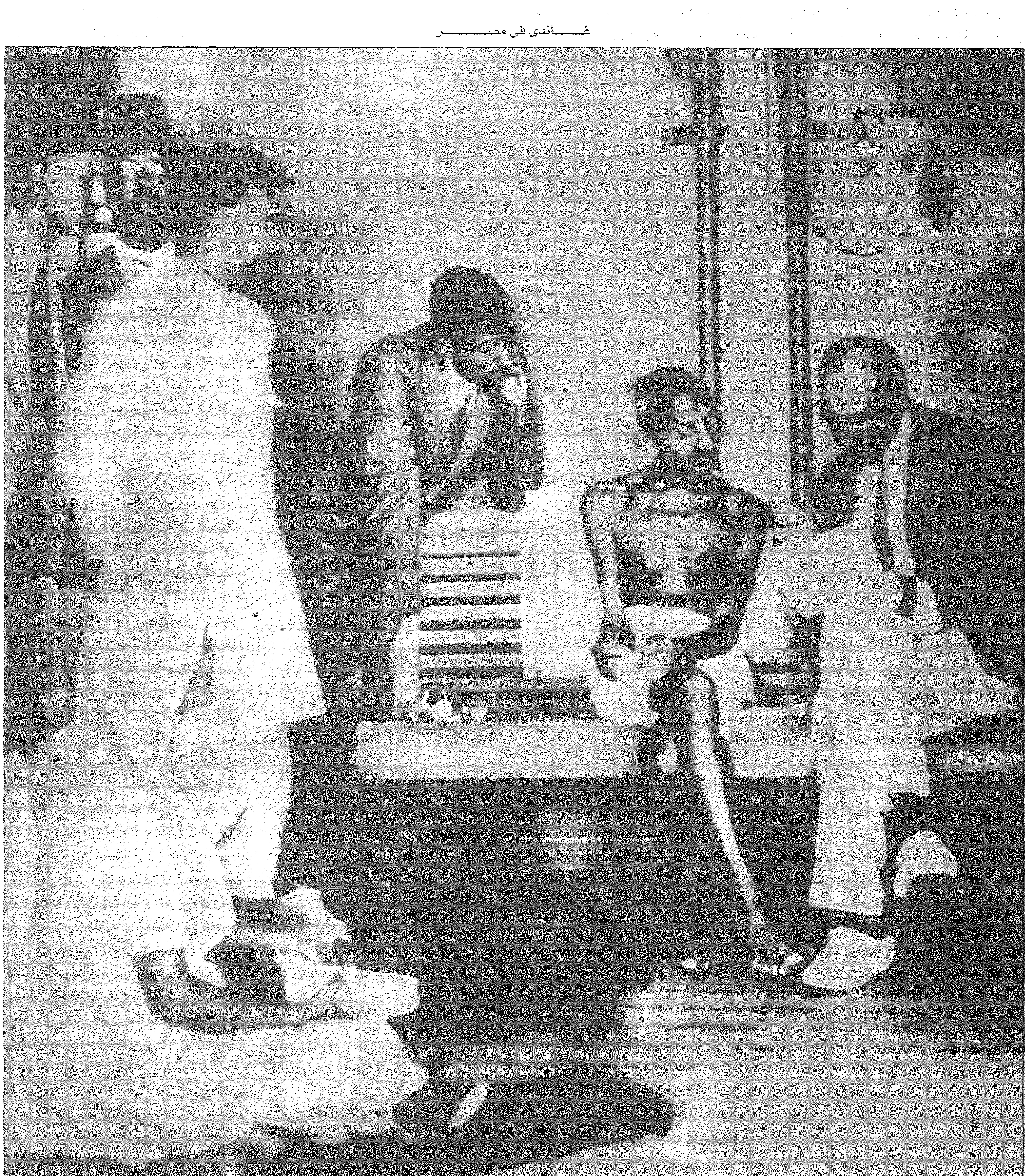


قام به في الهند. ركب البحر سنة ١٩٨٣ لجنوب إفريقيا، ثم أخذ القطار لبروتوريا. حصل على تذكرة قطار بالدرجة الأولى ولم يكن للهنود أو غير البيض أن يسافروا بالدرجة الأولى. طلب منه مفتش القطار أن يذهب للدرجة الثالثة ولكن غاندى رفض. فى المحطة التالية وفى منتصف الليل قذفوه خارج القطار. أمضى ليلته فى محطة القطار وحيداً يفكر فى هذه المشكلة التى لم تكن فى الحسبان. هل يعود للهند؟ هل يتقبل العنصرية المفروضة على الهنود؟ كيف نحصل على العدل؟ أليست الهند وجنوب أفريقيا عضوين فى الإمبراطورية البريطانية؟ قرر بعد ليلة طويلة أنه ليس هناك خيار سوى البقاء من أجل ما قدم له وفى نفس الوقت مقاومة هذه العنصرية الفظة.

اكتشف غاندى أن المشكلة العنصرية فى جنوب إفريقيا ليست مقصورة على ركوب القطارات. لم يكن من حق الهنود أو الأسيويين عموماً أن يملكوا الأرض، أو يصوتوا فى الانتخابات، أو يمشوا حتى على أرصفة المشاة، أو أن يسيروا بالليل بدون ترخيص. مثَّل كل ذلك صدمة لغاندى، ولكن ما أدهشه حقاً هو كيف يتقبل الناس مثل ذلك الظلم والإجحاف بآدمية الإنسان؟

كان غاندى يعتقد أن تغيير القانون سوف يغيِّر الناس، ولم يكن ذلك واقعياً. القانون يحدد الحقوق والواجبات، ولكن لا يغير ما فى القلب. إذا كان القلب مغلقاً لا يتكلم العقل. كيف نحارب الظلم إذا كان الحوار لا يجدى والعنف غير مستطاع أو مُجدٍ؟ فى جنوب إفريقيا اكتشف غاندى العصيان المدنى - وإن كان العصيان المدنى قديماً قدَم الإنسانية - إلا إن غاندى اكتشف أن للعصيان المدنى بعداً سياسياً قوياً لو اجتمع رأى الناس عليه. بدأ غاندى

غـــــاندى فى مصـــــر



يفكر ويقرأ عن إمكانية العصيان المدنى. لم تكتمل رؤية غاندى لتلك الفلسفة إلاّ بعد سنين عديدة، وبعد أن التحم تماماً بالشعب الهندى.

[٢]

فى عام ١٩١٥ وعندما كان عمر غاندى ٤٥ عاماً قرّر العودة للهند بعد أن طلب منه بعض المفكرين الهنود ذلك وأقنعوه بأن المشكلة الكبرى فى الهند وليست فى جنوب أفريقيا وأن له دوراً مهماً هناك، وقد كان بعض هنود الهند يساعدونه مادياً ومعنوياً. وقد كان نشاط غاندى معروفاً فى الهند. استُقبل غاندى استقبالاً طيباً وتعرّف على القيادات الهندية، ولكنهُ اعترف أنّهُ لا يعرف الكثير عن الهند. قرر غاندى بمساعدة البعض أن يُسافر إلى مناطق الهند المختلفة ليتعرف عليها وعلى مشاكل أهلها. فى الهند كان مقرهُ ومجموعة من العاملين معه فى أشرم بالقرب من جبال الهيمالايا.

كان غاندى يعيش عيشة الفقراء وكان يسافر بقطارات الدرجة الثالثة حتى عندما أصبح رجل الهند الأول وكان يفاوض الإنجليز. كان له نظام خاص فى حياته، حيث يستيقظ مبكراً ويقرأ ويكتب كثيراً. بعد أن تجول فى الهند قرابة عامين بدأ يكتب للصحافة عن مشاكل الهند كما يراها وخصوصاً عن الفقراء ومشاكلهم. بدأت كتاباته تجتذب كثيراً من القراء. كانت أول مشكلة تدخّلَ فيها غاندى تخص الفلاحين فى منطقة البيهار عام ١٩١٧، طلب فلاحو البيهار من غاندى أن يسلط بعض الأضواء على مشاكلهم. وكان فلاحو تلك المنطقة يزرعون نبات (النيلة) الذى تستخرج منه صبغة زرقاء، وقد ازدادت مساحة الأراضى المزروعة خلال الحرب الأولى. بعد الحرب قلَّ الطَّلب وتدهور حال الفلاحين. بعد أن تعرّفَ غاندى على المشكلة قال: «إن أهم شيء أن يتحرر الفلاحون من الخوف». كان لاهتمام غاندى بتلك المشكلة أن اجتمع حوله الكثيرون. الأمر الذى لم يرضِ السلطات، ولكن غاندى لم يبالِ وكان على استعداد للذهاب للسجن، وعندما قال معاونوه: نحن على استعداد للذهاب معك، قال غاندى: «إذن لقد كسبنا القضية». هكذا أفادتهُ خبرتهُ من دخول السجن فى جنوب أفريقيا ومن إلمامه بدور الصحافة. درس غاندى وعديد من مساعديه المتطوعين، وبطريقة علمية، أحوال ما يقرب من ١٠٠٠٠ فلاح. اتضح من تلك الدراسة أن كبار المُلاّك - وكثير منهم كانوا إنجليز- قد أساءوا استغلال سلطتهم على الفلاحين. بعد نشر تلك الدراسة قرر حاكم الولاية تشكيل لجنة لتقصى الحقائق واختير غاندى لعضويتها. أوصت اللجنة - ووافقتها الولاية - على أن يُعيد مُلاّك الأرض ٢٥ ٪ مما حَصَّلُوه من الفلاحين، هذا بالإضافة إلى إصدار بعض القوانين لتحسين أحوال الفلاحين وتقنين علاقة المالك بالمستأجر. ومن ناحية أخرى قرّرت الحكومة عدم تحصيل ضرائب من المزارعين المعدمين. كان غاندى يرى أن الفقر أبشع صور الإرهاب. اعتبر غاندى أن ما حدث كان نصراً أخلاقياً فى المقام الأول. أكسبت تلك القضية غاندى شعبية كبيرة.

العصيان المدنى

كان يوم الإضراب يوماً مشهوداً توقفت فيه المصالح الإدارية وأجهزة الدولة توقفاً يكاد يكون تاماً، وأصبحَت الحكومة عاجزة عن العمل. بذلك الإضراب اتضحت قوة العصيان المدنى للجميع

سنة ١٩١٨ انتقل غاندى ليسكن مع مساعديه فى أشرم بجوار أحمد أباد حيث كانت تعيش عائلته. هناك لجأ إليه عُمّال نسيج مضربون يطالبون بزيادة ٥٠٪ من أجورهم. أيّدَ غاندى مطالبهم وسأل أصحاب المصانع أن يلجئوا للوساطة والتحكيم لإنهاء الإضراب. وفى نفس الوقت نصح العمال بالاستمرار فى الإضراب والتضامن، وكان يجتمع بهم يومياً لتقوية عزيمتهم. استمر الإضراب دون تقدم، شعر غاندى أن عزيمة العمال بدأت تضعف، فقرر أن يصوم انقطاعياً - عدا تناوله الماء - تضامناً مع العمال، وإلى أن يتفاهم العمال مع أصحاب المصانع. كان ذلك بمثابة ضغط على أصحاب المصانع وفى نفس الوقت أخبر أصحاب المصانع، وكان يعرف بعضهم أنه ليس من مصلحتهم أن يهينوا العمال ويصروا على تجاهل مطالبهم. فى اليوم الرابع من صيام غاندى اتفق الطرفان على زيادة أجور العمال بنسبة ٣٥٪. بذلك انتهى صيام غاندى، كان ذلك أول صيام يقوم به غاندى للصالح العام أو لمساندة الضعفاء والمحتاجين. استخدم غاندى أسلوب الصيام كثيراً فيما بعد اعتماداً على رصيده الهائل مع الشعب الهندى، وأحياناً كاد أن يموت من جراء تلك الصيامات الطويلة ولكنها كانت مُجدية. اكسبت قضية الفلاحين والعمال غاندى شعبية هائلة، أحسّ غاندى بالضعفاء والفقراء وأحسوا هم به،عاش كواحد منهم، تأكد الفقراء أن غاندى واحد منهم وأنه المدافع عن حقوقهم ولم يكن له مطالب أو مطامع شخصية فوثقوا تماما فيما يقول.

[٣]

كان أكبر حزب سياسى فى الهند هو حزب الكونجرس (يسمى بالعربية حزب المؤتمر الهندى)، كونّه بعضُ الإنجليز والطبقة العليا من الهنود سنة ١٨٨٥ . رأس الحزب إنجليزيون حتى سنة ١٩٠٧ ولم تكن هناك انتخابات. كان عام ١٩١٩ عام حافل فى تاريخ الهند وحزب المؤتمر. حدثت بعض الاضطرابات فى الهند استغلتها الحكومة وقرّرت على أساسها أن تستعمل قانوناً للطوارئ، واعتقد أغلب الهنود أنّهُ لم يكن هناك داعٍ لذلك. اقترح غاندى على أعضاء الحزب أن يكون أول يوم ينفذ فيه هذا القانون هو يوم للصلاة والصيام، أى يوم للإضراب. كان هناك توافق تام بين المسلمين والهندوس، وكان يوم الإضراب يوماً مشهوداً توقفت فيه المصالح الإدارية وأجهزة الدولة توقفاً يكاد يكون تاماً، وأصبحَت الحكومة عاجزة عن العمل. بذلك الإضراب اتضحت قوة العصيان المدنى للجميع. اعتُقلَ غاندى فثارت الجماهير، وبدأت جولة من العنف اضطرت معه الحكومة للإفراج عنه.

فى ١٣ أبريل من نفس العام فى مدينة أمريستار Amritsar حدثت بعض الاضطرابات، تقرر على أساسها منع الاجتماعات العامة، ولم يكن ذلك معروفاً لعامة الشعب. كان هناك اجتماع سلمى لبعض الهنود، قرر بريجادير جنرال داير Dyer أن يطلق النار على الموجودين بدون أى تمييز وكان بينهم نساء وأطفال. استخدم عسكر هذا الضابط - وكانوا من الهنود - ١٦٥٠ طلقة قتلت ٣٩٧ شخصاً وأصابت ١١٣٧ آخرين. أصدر ذلك الضابط قوانين أخرى القصد منها تأديب وإذلال الهنود.. منها أن يسيروا على أربع كالحيوانات عند عبور شارع قُتلَت فيه مُبَشّرة إنجليزية، رغم أن بعض الهنود حاولوا مساعدتها. أيّدت حكومة الولاية تلك القرارات، وبدأت بعض أعمال الانتقام، ولكنّ غاندى ساهم فى تهدئة الأمور، وقال: «نحن لا نريد أن نمثل للإنجليز ما مثّلهُ الجنرال داير لنا، إن مبدأ العين بالعين سوف يجعل الجميع عمياناً، إن الإنجليز أصدقاؤنا، وهم أيضا محتاجون إلى تحرير أنفسهم». كان غاندى دائما يتساءل ويسأل الهنود «هل نريد أن نغير الأوضاع أم نريد أن نعاقب؟ إنى أرى أن نترك العقاب للخالق».

بعد تلك المذبحة فقد غاندى الكثير من ولائه للإمبراطورية، وبدأت الهند بعد ذلك تطالب بالاستقلال بدلاً من الحكم الذاتى.

فى ديسمبر من هذا العام كان هناك اجتماع عام لحزب المؤتمر فى مدينة أمريستار Amritsar وربما كان ذلك أهم مؤتمر فى تاريخ الحزب لما أدى إليه من قرارات محورية كان أهمها - وتحت تأثير غاندى - عدم التعاون مع الحكومة البريطانية للهند، الأمر الذى

بدأت معه مسيرة الهند للاستقلال التام. ولم تكن باقى القرارات أقل أهمية، ومنها:

أولاً: دخول العديد من متوسطى الدخل الحزب بعدما كاد أن يكون مقصوراً على الأغنياء.

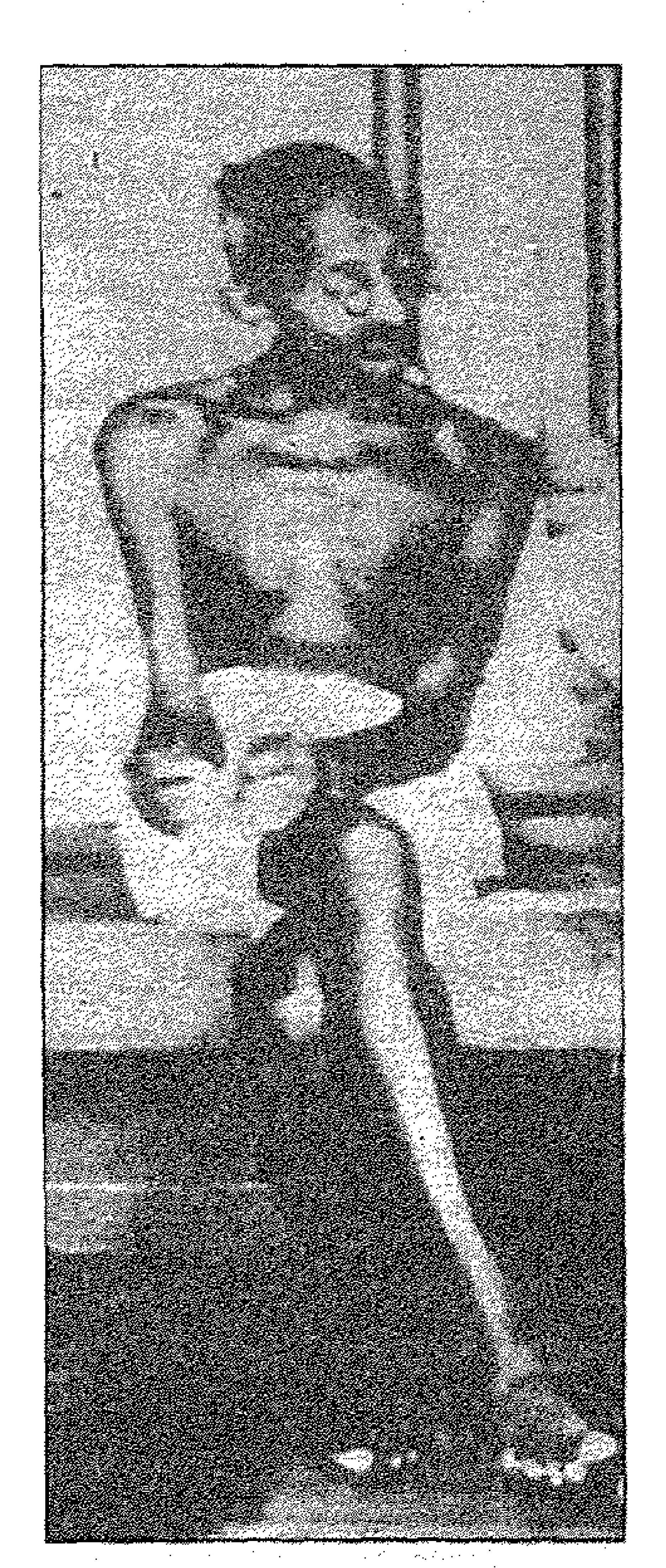
ثانياً: خرج من الحزب بعض (الحرس القديم) من هندوس ومسلمين لعدم رضاهم عن أسلوب غاندى فى مقاومة الإنجليز أو لأنهم كانوا يمثلون النخبة، ولهم مصالحهم، بينما كان غاندى يمثل الفقراء ومصالحهم؛ يهمنا هنا خروج (محمد على جناح) وقد كان رئيس حزب عصبة الإسلام Muslim League وهو الذى أدخل العديد من المسلمين فى الكونجرس، وكان أحياناً المتحدث باسمه. كان محمد على هندياً قومياً ولكنه غير توجهه فيما بعد وأصبح رائد الانفصال من الهند، كما سنرى لاحقاً ولكنه ظل علمانيا.

ثالثا: من الممكن اعتبار أنّه منذ ذلك التاريخ وحتى اغتياله عام ١٩٤٨ أصبح غاندى رجل الهند الأول، رابعاً: بدأت الديمقراطية الهندية تتقدم وبخطى ثابتة، فكان عدد الأصوات المؤيدة لعدم التعاون مع الإنجليز ١٣٣٦ صوتاً لصالح غاندى، و٨٨٤ صوتاً ضده، وكان رئيس المؤتمر من المعارضين. بعد ذلك التاريخ لم يحصل غاندى على أغلبية الأصوات دائماً وإنما التزم الجميع بديموقراطية القرار. خامساً: إصرار غاندى على حرية الرأى والصحافة، ذلك المبدأ الذى لم يتنازل عنه طوال حياته، وقد قال: «إن الديمقراطية هى مياه الحياة، والمياه لا تنضب». وقد استمر احترام الهند للديمقراطية وحتى الآن ماعدا فترة استمرت ١٩ شهراً خلال حكومة إنديرا غاندى الأولى، وسنعود إلى ذلك لاحقاً.

سادساً وأخيراً: فى تلك الفترة خلع العديد من الهنود الملابس الغربية وارتدوا الملابس الهندية، ولم يكن ذلك تقليداً لغاندى، بل كان تغييراً له مضمون رمزى وثقافى.

كانت الهند مزرعة لإنجلترا تستورد منها المواد الخام وتُصدر لها تلك المواد مُصنّعة. كان القطن مثالاً واضحاً للاستغلال. بدأ غاندى يشجع الهنود على الغزل والنسج اليدوى لعمل ما يحتاجونه من ملابس، كان هدفه تنشيط بعض الصناعات اليدوية البسيطة فى الريف الهندى الفقير. كان تعداد الهند فى ذلك الوقت ٣٠٠ مليون نسمة، وبها ٧٠٠٠٠٠ قرية أغلبها فقير. كان غاندى يقوم بالغزل اليدوى يومياً ولمدة ساعة حتى وهو فى السجن، وكان يشترط على مساعديه أن يقوموا بالمثل. ذهب غاندى خطوة أخرى وطلب من الهنود أن يقوموا بحرق الملابس الإنجليزية الصنع وأن يلبسوا مما هو مُصنّع محلياً. كان لكل ذلك تأثير ضار على الاقتصاد الإنجليزى، ولكن الأهم أن الهنود بدأوا فعلاً حركة استقلالهم. قال غاندى لمواطنيه: «إن اعتمادنا على منسوجات إنجلترا يدل على اعتمادنا ثقافياً على إنجلترا، نحن مشتركون فى عبودية أنفسنا بطريق غير مباشر، بحرق الملابس الإنجليزية نحن نطهر أنفسنا».

فى اجتماع الحزب سنة ١٩٢١ كان بالهند ما يقرب من ٢٠٠٠٠ معتقل سياسى من ضمنهم أغلب زعماء الكونجرس. كان غاندى يحث مواطنيه



دائماً على عدم استعمال العنف، وأن يتحملوا الضرب والسجن وقال لهم: «إن القوة الحقيقية لا تأتى من استعمال العنف، بل تأتى من الإرادة التى لا تقهر». فى اجتماع سنة ١٩٢٩ طالبت الهند عن طريق حزب المؤتمر بالاستقلال فى مؤتمر رأسه جواهر لال نهرو. قرر هذا المؤتمر اعتبار يوم ٢٦ يناير يوم استقلال الهند. أى أن الهند أعلنت استقلالها قبل أن تناله فعلاً بثمانية عشر عاماً. ظلت الهند تحتفل بهذا اليوم للآن وإن كان اسمه (يوم الجمهورية).

بدأ غاندى يحمس ويحرك الجماهير ويتحدى القوانين متبعاً دائماً سياسة عدم التعاون وعدم العنف.

كان المستعمر يحتفظ لنفسه باحتكار صناعة الملح الرابحة والتى لا تكلف شيئاً، ولكنها تمثل ٣٪ من دخل الهند. قرر غاندى أن يتحدى - ومعه الشعب الهندى - احتكار صناعة الملح. فى ١٢ مارس سنة ١٩٣٠ بدأ غاندى ما أسماه (مسيرة الحق ضد القوة). بدأت المسيرة بأربعين شخصاً سيراً على الأقدام لمدة ٢٤ يوماً. كان يسير ١٠ أميال كل يوم. بدأ عدد المشتركين فى المسيرة يزداد، وبدأت المسيرة تجذب انتباه الصحافة العالمية. عندما وصلت المسيرة إلى بحر العرب قُدر عدد المشتركين فيها بعشرات الآلاف من الرجال والنساء. بخّر غاندى ماء البحر للحصول على الملح وتبعه الآلاف، وبينما كان الملح بين يديه والصحافة حوله تتابعه قال: «بهذا الملح أقاوم الاحتلال البريطانى، اشتركوا معى فى مقاومة القوة ضد العدل». كان غاندى يدرك تماماً أهمية الصحافة، ولهذا استمرت المسيرة ٢٤ يوماً قبل إنتاج الملح ليبنى القوة الدافعة للمسيرة وليسمح للصحافة أن تتابع ما يحدث. اعتقل الإنجليز الآلاف، ومنهم زعماء الكونجرس ونهرو وزوجته وحتى والدته، وأخيراً فى ٤ مايو اعتقلوا غاندى أيضاً.

حلت شاعرة الهند العظيمة Sarojini Nadia محل نهرو فى رئاسة الحزب. كان للمرأة دور هام فى مسيرة الديمقراطية الهندية. وقد رأست امرأة حزب المؤتمر مرتين قبل الاستقلال ومرتين بعد الاستقلال. استعمل الإنجليز العنف مع صانعى الملح ولم يبدِ الهنود أى عنف مقابل عنف الإنجليز، ودخل السجن عشرات الآلاف. بعد تلك المسيرة أصبح واضحاً أن استقلال الهند آتٍ لا محالة، ولكن متى؟

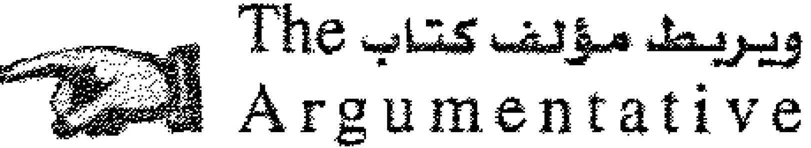
قال ونستون تشرشل رئيس الوزراء البريطانى: «إننا سوف نبقى فى الهند لمدة طويلة، وإن لن تستمر إلى ما لا نهاية. إننى لم أصبح رئيس وزراء الإمبراطورية لكى أبدأ تفكيكها، إن هذا الفقير الهندى نصف العارى لن يهز الإمبراطورية، ولكن الشعوب إن أرادت فهى لا تقهر».

رفع الهنود شعارات «تركوا الهند» والهند حرة أو الموت. سُجن أغلب القيادات الهندية مرة أخرى بما فيهم غاندى، ولكن هذه المرة خرج من السجن لمقابلة الحاكم العام ومنها إلى لندن لمفاوضات مع الحكومة الإنجليزية. أعلنت إنجلترا عام ١٩٤٣ عدم قدرتها على حكم الهند وقررت الخروج من الهند بعد انتهاء الحرب وبعد الوصول إلى حل لمشكلة الأقليات. استغرق ذلك ٤ سنوات، انتهت بانقسام الهند لدولتين وباغتيال غاندى

[٤]

الأقليات الهندية التى مثلت عقبة كانت أقليتا المسلمين وغير الملموسين untouchable أو كما تسمى المنبوذين وهى طائفة وإن كانت هندوسية إلا إنها بحكم أعمال الخدمات التى تقوم بها اعتبرت طائفة غير طاهرة، ولم يكن يُسمح لها حتى بدخول المعابد. هناك طوائف أخرى عديدة، ولكنها لم تمثّل مشاكل جادة. كانت مشكلة المنبوذين مشكلة متأصلة فى الثقافة الهندية، وكان غاندى معارضاً لطريقة معاملتهم. فى جنوب أفريقيا وتحت تأثير غاندى كان هناك أعضاء من تلك الطائفة تعيش فى الأشرم دون أى تمييز. أما فى الهند فالمشكلة أكثر تعقيداً، فأولاً يمثل عدد المنبوذين حوالى ربع تعداد السكان، وثانياً: إن تغيير ثقافة شعب فيما يتعلق بالعنصرية أو الطائفية أمر أصعب من مجرد سن قوانين لتغيير التعامل معهما. كان الإنجليز يرغبون أن يؤصّلوا التفرقة بأن يكون للمنبوذين عدد معين فى أى تمثيل برلمانى، ولكن الهنود وتحت تأثير من غاندى رفضوا ذلك. فى عام ١٩٣٤ بعد أن تعقّد الوصول إلى حل طلب غاندى من القيادات الهندية أن تجد حلاً مُرضياً وأنه سوف يبدأ صياماً ولن ينهيه إلا بالوصول لحل أو بموته. ووُجد الحل حين قرر أن يخصص للمنبوذين ١٧١ مقعداً فى الانتخابات الأوليّة يختار المنبوذون أربعة مرشحين لكل مقعد، على أن يُختار منهم فيما بعد مرشح واحد يشترك فى انتخابه كل هنود المنطقة الانتخابية، يزول العمل بذلك القانون بعد عشر سنين، يكون بعدها التمييز ضد المنبوذين قد زال.

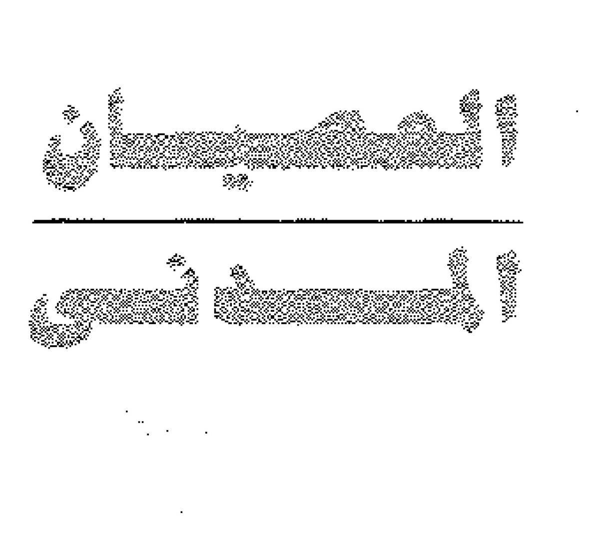
أما عن الأقلية الإسلامية فالمشكلة مختلفة، بل تكاد تكون العكس، كان المسلمون الهنود قبل دخول الإنجليز للهند يشكّلون الإدارة العليا فى بعض المناطق والتى كان يمثلها حكام المغول المسلمين الذين احتلوا جزءاً كبيراً من الهند منذ سنة ١٥٢٦ وحتى سنة ١٧١٩. كان بعض هؤلاء الحكام سيئاً فرض الإسلام بحد السيف وهدم بعض المعابد وترك آثاراً سيئة بين الهنود مثل مؤيد الدين أبو المظفر محمد رنجزب المغير (١٧٠٧-١٦٥٨) ولكن بعض هؤلاء الحكام المغول ارتفع إلى مستوى رفيع ما زالت آثاره موجودة فى الفن والعمارة، والتراث الفكرى للتسامح الدينى وتركوا آثاراً طيبة. كان السلطان جلال الدين أبو الفتح محمد أكبر (١٦٠٥- ١٥٥٦) من أحسن حكام المغول، وقد احترم تقاليد الهند والتعددية الدينية والعلمانية. ويربط مؤلف كتاب The Argumentative



Indian (الحاصل على جائزة نوبل فى الاقتصاد عن ١٩٩٨ عام) بين التشابه فى تعاليم السلطان جلال الدين أبو الفتح محمد أكبر وبين تعاليم أشوكا أعظم ملوك الهند فى القرن الثالث قبل الميلاد.

فى غياب الموضوعية، للأسف اعتبر بعض الهنود أن كل الفترة التى حكمها حكام مسلمون كانت مجحفة بالهند، وأرادوا محوها من التاريخ، واستغل بعض المتطرفين الهندوس مساوئ بعض الحكام المسلمين لتصفية الحسابات أو للتخلص من المسلمين الهنود وكان ذلك أحد أسباب انفصال باكستان.

عندما جاء الإنجليز للهند بدأوا يُحلّون الهندوس والأقليات محل المسلمين فى المناصب المهمة عملاً بسياسة (فرّق تَسُد). أضرّ ذلك بالمسلمين مادياً ومعنوياً. فى عام ١٨٣٩ كانت هناك حركة إسلامية رئيسها محمد خان، وكان هدفها تحسين علاقة المسلمين بالإنجليز، وقد شجعها الإنجليز. ثم أُنشئت عُصبة الإسلام سنة ١٩٠٦ League Moslem والتى لعبت دوراً مهماً فى الحركة الوطنية الهندية. كان محمد على جناح هو الذى أدخل العديد من المسلمين فى حزب الكونجرس، وكان فى البداية من المتحدثين باسم الكونجرس عندما كانت الجبهة الداخلية متماسكة. خرج محمد على جناح من الكونجرس عندما زادت شعبية غاندى التى لم ترُق له كما سبق وأشرنا. ترك محمد على جناح السياسة ومارس القانون فى إنجلترا بضع سنين إلى أن أصبح من الواضح أن الإنجليز سيخرجون من الهند. فى عام ١٩٣٧-١٩٣٦ أجريت انتخابات تشريعية تحت رئاسة الإنجليز لم يفز فيها ممثلو عصبة الإسلام بكثير من المقاعد حيث اكتسحها أعضاء الكونجرس، وكان من بينهم مسلمون. توقع محمد على جناح أنه بعد الانتخابات ستتكون حكومة ائتلافية بين الكونجرس وعصبة الإسلام فى المناطق التى بها أكثرية مسلمة. لم يحدث ذلك. وكان من رأى محمد على جناح أن اشتراك المسلمين فى تلك المناطق لا يتناسب وعددهم. حاول محمد على جناح أن يتفاهم مع غاندى، ولكن غاندى فى ذلك الوقت إما لم يقدّر حجم المشكلة أو لم يستطع أن يفعل حيالها شيئاً أو اعتمد على وجود بعض المسلمين البارزين فى الكونجرس. لم يكن نهرو على وفاق مع محمد على جناح وكان يريد أن يحل تجمع عصبة الإسلام نفسه، وقال: «إن هناك طرفين فقط للصراع مع الإنجليز وهما الكونجرس والإنجليز». كان محمد على جناح شخصية قوية وكان تجاهله أمراً له عواقبه. كان محمد على جناح علمانياً ولكنه كان يخشى





قرر غاندى أن يقضى بقية أيام حياته فى باكستان، ولكن الأيام لم تمهله ذلك حيث اغتيل يوم الجمعة ٣٠ يناير سنة ١٩٤٨



سيطرة الهندوس على المسلمين. هذا طبعاً بالإضافة إلى الصراع على السلطة.

تأزمت العلاقات مع الإنجليز بعد أن طلبوا أن تُشكّل حكومة انتقالية تشترك فيها كل الطوائف بالتساوى ولم يكن ذلك مقبولاً من الهندوس الذين يمثلون حوالى ٨٠٪ من السكان. كان رئيس الكونجرس فى ذلك الوقت مولانا آزاد أبو الكلام وهو مسلم. رفض محمد على جناح أن يمثل المسلمين بغير أعضاء من عصبة الإسلام وفشلت محاولات الحكومة المؤقتة. استمر الصراع، وقرر الإنجليز اعتبار أن الكونجرس حزب غير قانونى واعتقل العديد من رئاساته بينما ترك أعضاء عصبة الإسلام أحراراً. استغل محمد على جناح هذا الوضع وبدأ يحذر المسلمين من سيطرة الهندوس وجمع شمل الكثير من المسلمين وخصوصاً فى مناطق كثرتهم.

فى سبتمبر ١٩٤٥ قرر الإنجليز إجراء انتخابات تشريعية لنقل السلطة للهند. أصبح واضحاً أن الانفصال آت لا محالة ولكن كيف؟ شُكّلت الحكومة المؤقتة برئاسة نهرو واشترك فيها أعضاء من عُصبة الإسلام. بدأت الاضطرابات الطائفية. فى يوم واحد فى كلكتا قُتل حوالى ٥٠٠٠ شخص وأُصيب حوالى ٢٠٠٠٠ آخرون. انتقلت الاضطرابات إلى مناطق أخرى، لم تستطع أجهزة الدولة السيطرة على المناطق المضطربة. شَعَر غاندى بالفشل. إن كل ما حاول عمله ينهار الآن أمام عينيه. ربما كان هذا صحيحاً، ولكن غاندى بدأ فترة كفاح أخرى، لولاها لتغير وجه الهند ولأصبحت تختلف كثيراً عما نراه الآن. سافر غاندى إلى كلكتا وقرر الصيام حتى الموت أو حتى يتعلم الهندوس والمسلمون أن يعيشوا معاً بسلام. هدأت الأحوال. انتقل إلى Naokhali حيث توجد أقلية هندوسية وأكثرية مسلمة، حاول بعض الشباب حمايته، إلا إنه رفض وقال لهم: لا توجد قوة تحمى الجبناء، المشكلة ليست أنكم أقلية، بل أن شعوركم باليأس قد سيطر عليكم وأصبحتم تعتمدون على الآخرين. زار غاندى ما يقرب من ٥٠ قرية بالإضافة إلى بعض المدن الكبيرة مثل كلكتا ودلهى والتى ألمّ بها العنف. كانت تلك الفترة من أحلك فترات حياة غاندى، لم يكن يخطر بباله احتمال انقسام الهند، وقد عارض ذلك حتى اغتيل عام ١٩٤٨.

أعلن الحاكم البريطانى مسبقاً أن يوم ١٥ أغسطس عام ١٩٤٧ سيكون يوم استقلال الهند. قسمت البنجال والبنجاب لفصل الهندوس والسيخ والمسلمين الأقليات إلى حيث توجد تجمعات كبيرة منهم. كان غاندى على وعى بخوف المسلمين من أغلبية هندوسية، فاقترح على محمد على جناح أن يرأس الحكومة المؤقتة فإذا رغب بعد ذلك فى الانفصال فليكن. لم تلقَ تلك المحاولة القبول. بدأت عجلة الانفصال تدور ولم يستطع أحد أن يوقفها حتى لو أرادت القيادات ذلك. أصبح المستقبل كئيباً، انتقل فى تلك الفترة حوالى ١٥ مليون شخص من الأقليات الإسلامية والهندوسية وبدون أى استعداد لذلك. زادت حركات العنف ومات بالقتل أو من الجوع والعطش على الأقل نصف مليون إنسان وإن كان العدد فى بعض التقديرات حوالى اثنين مليون. انتقل غاندى إلى حيث توجد أعمال العنف، صام كثيراً وأصبح وزنه أقل من ٤٥ كيلوجراماً، وتدهورت صحته كثيراً وكاد أن يموت - كان فى السبعينيات من عمره - ولكن بفضل تلك الصيامات تحسنت الأحوال كثيراً. كان غاندى يجتمع بالهندوس والمسلمين فى اجتماعات للصلاة يوميا وكان يقرأ من الكتب المقدسة الهندية ومن القرآن. بدأت احتفالات الاستقلال، وكان غاندى فى غاية الحزن ولم يحضر أياً من تلك الاحتفالات وقال: «لماذا هذا الفرح؟ إننى أرى فقط أنهاراً من الدم». ولكن الحقيقة التى أجمع عليها أغلب الكُتّاب أنه لولا محاولات غاندى فى تلك الفترة لتدهورت الأحوال كثيراً.

قرر غاندى أن يقضى بقية أيام حياته فى باكستان، ولكن الأيام لم تمهله ذلك حيث اغتيل يوم الجمعة ٣٠ يناير سنة ١٩٤٨ وكان قاتله من تنظيم هندوسى متطرف اعتقد أن غاندى أعطى الكثير للمسلمين.

أعلن نهرو للشعب الهندى اغتيال غاندى، قال: «لقد ذهب النور من حياتنا وانتشر الظلام فى كل مكان». كان ذلك نعياً عاطفياً، والحقيقة إن غاندى وتعاليمه لا يزالان أحياء. قال نهرو فى كتابه «إن غاندى أحس بالجماهير وعاش مثلما تعيش وتفاعل معها وفقا لحاجتها. لقد عاش فقيراً ومات فقيراً ولم يكن له أى منصب رسمى ولكنه ترك للإنسانية فى كل مكان مثالاً لحل بعض المشاكل الهامة، وبدون استخدام العنف». وقال أينشتين: «إن الأجيال القادمة سوف تشك أن غاندى مشى بقدميه على أرضنا هذه».

إن الحركة القومية الهندوسية التى أودت بحياة غاندى تسمى هندوتفا Hindutva وهى حركة مازالت موجودة بالهند وأصبحت جزءاً مهماً من النسيج الديمقراطى الهندى. هذه الحركة تقدم وجهة نظر ضيقة للحضارة الهندية؛ فهى ترى العودة بالهند إلى ما قبل غزو المغول الإسلامى. تعتمد تلك الحركة على التفسير غير المناسب والضيق لكتاب الهند المقدس Vidas والذى كتبه الهنود فى القرن الثانى قبل الميلاد، وإن

كانت جذوره تعود إلى ١٥٠٠ سنة قبل الميلاد. تتناسى حركة الهندوتفا سيئات الماضى أو وجود أقليات غير هندوسية والتقدم الذى حصل فى العالم فى القرون الماضية. هى حركة تشابه الحركات السلفية الإسلامية مع فارق أساسى وهو وجودها فى إطار ديمقراطى حقيقى فى الهند. إن اليمين الدينى موجود الآن فى كل دول العالم تقريباً والخيار إما أن يكون جزءاً من النظام السياسى كما فى الهند وبلاد أخرى أو أن يكون خارج النظام السياسى كما هو عندنا، وأعتقد أن هذا له خطر أكبر. تأسيس الحركة الهندوسية السياسية يعود إلى Veer Savarakar والذى وضع أسسها فى كتاب طبع سنة ١٩٢٣. وتعد تلك الحركة أحد الأسباب التى أدت إلى انفصال الباكستان حيث خشيت الأقلية الإسلامية من سيطرة الهندوس وقد استغل محمد على جناح ذلك الشعور ونماه. لم تكن الهندوتفا حركة قوية بل إن أغلب المسلمين المقيمين بالهند اعتبروا أنفسهم هنوداً ولم يتركوها لباكستان إبان الاضطرابات والانفصال. عدد المسلمين بالهند الآن حوالى ١٤٠ مليوناً، فى باكستان ١٦٢ مليوناً، وفى بنجلادش ١٤٤ مليوناً. أهم حزب سياسى يمثل الهندوتفا هو حزب Bharata Janata Party أو BJP وهو حزب يتكون من سبع جمعيات أو مؤسسات دينية أغلبها لا يؤيد أعمال العنف ولكن من بعضها خرج من اغتال غاندى، ومنها أيضاً خرج من سبب اضطرابات للأقليات، وخصوصاً الإسلامية والسيخية. فى انتخابات عام ١٩٨٤ حصل ذلك الحزب على مقعدين فقط من ٥٣٤ مقعداً فى البرلمان الهندى. فى عام ١٩٨٩ حصل على ٨٥ مقعداً، عندما رفض حزب المؤتمر أن يؤلف حكومة ائتلافية اشترك حزب BJP فى وزارة ائتلافية مع أحزاب الأقلية. الحقيقة أن الوزارة تكونت من حوالى تسعة أحزاب؛ الأمر الذى حكم عليها بالفشل حتى من قبل أن تبدأ عملها، ولم تستمر تلك الحكومة إلا ١١ شهراً.

بدأ حزب BJP يؤلف وزارات غير مستقرة مع أحزاب الأقليات منذ عام ١٩٩٦ وحتى عام ١٩٩٩ حين اكتسب شعبية أكبر وحاز على ٣٤٪ من مقاعد البرلمان منفرداً، بينما حصل حزب المؤتمر على ٢٥٪ فقط. كون حزب BJP وزارة ائتلافية مستقرة حتى عام ٢٠٠٤. بدأ الاقتصاد يتحسن وكان معدل النمو السنوى ٨٪ وإن كان حال الفقراء لم يتحسن كثيراً. ومن ناحية أخرى كانت هناك بعض المشاكل الطائفية وخصوصاً الموجهة ضد المسلمين. فى انتخابات ٢٠٠٤ عاد حزب المؤتمر للحكم فى ائتلاف وزارى آخر، وإن كان قد حصل على ٢٧٪ فقط من مقاعد البرلمان، بينما حصل BJP على ٢٥٪. استمر الائتلاف الوزارى برئاسة الكونجرس حتى الآن والنمو السنوى للاقتصاد الهندى هذا العام ٨,٤٪، وهى ثانى دولة يتقدم اقتصادها بهذه السرعة بعد الصين.

حزب المؤتمر- وهو حزب غاندى ونهرو - فقد الوصاية التى كان يتمتع بها فى الماضى حين كان يفوز بأغلبية المقاعد فى البرلمان. الحزب الحالى والذى يؤلف الحكومة بتحالف اليسار والتقدميين ترأسه سونيا غاندى زوجة راجيف غاندى، وهى إيطالية الأصل، رئيس الوزراء مونماهان سنج من طائفة السيخ والتى تمثل ٢٪ فقط من تعداد الهند. هذا الحزب ذو النزعة اليسارية وغير الطائفية له مكانة مهمة فى الهند ولديه اختيارات أوسع فى تكوين حكومات ائتلافية مع أحزاب أخرى غير دينية. أما حزب BJP فهو حزب هندوسى ذو نزعة دينية اكتسب الكثير من ثقة الهنود فى العشرين عاماً الماضية، كون حكومات ائتلافية مع أحزاب غير دينية وأحياناً غير مستقرة، بعضها يسارى النزعة؛ الأمر الذى اضطر معه الحزب أن يخفف حدته الطائفية. إن وجود التعددية الحزبية فى الهند يحد من سيطرة أى حزب دينى وحتى حين ألف BJP الحكومة لم تحاول أن تتلاعب بالدستور. من أسباب عدم رضاء البعض عن ذلك الحزب هو سببان: الأول وجود بعض العناصر المتطرفة والتى سببت بعض الاضطرابات للأقلية المسلمة فى عام ١٩٩٣ والسبب الثانى هو برنامج الحزب النووى. على أثر التجارب الذرية فى الصين قررت حكومة إنديرا غاندى عمل قنبلة ذرية وفجرت إحداها عام ١٩٧٤ ولكنها احتفظت بذلك كسر ورأت أن تصاعد السباق النووى ليس فى مصلحتها. عندما وصل حزب BJP للحكم توسع فى البرنامج النووى، وفجرت الهند خمس قنابل ذرية مما دعى باكستان لتفجير ست قنابل ذرية. لم يرض الكثير من الهنود عن سياسة التصعيد؛ الأمر الذى قد يكون قد أثر فى انتخابات عام ٢٠٠٤ لغير صالح BJP.

إن ديمقراطية الهند معقدة للغاية، فيكفى أن نعرف أن بها ٢٨ ولاية تختلف كثيراً فى ظروفها وتوجهاتها السياسية ولها حكوماتها التى تتمتع باستقلالية فى شئون كثيرة. إذا أخذنا فى الاعتبار مشاكل الهند الطائفية والدينية والاقتصادية نجد أن ديمقراطية الهند معجزة بكل المقاييس، ولكنها معجزة استمرت لأكثر من نصف قرن وأعتقد أنها ستستمر.

هناك ملاحظتان عن غاندى وكل من فلسطين ومصر لا أعتقد أنهما يرتبطان بموضوع المقال كثيراً أو بشكل مباشر، ولكن قد يهم القارئ العربى معرفتهما.

العصيان المدنى



هى حركة تشابه الحركات السلفية الإسلامية مع فارق أساسى وهو وجودها فى إطار ديمقراطى حقيقى فى الهند



فمن فلسطين كان غاندى متعاطفاً مع معاناة اليهود فى أوروبا ولكنه كان ضد ما يحدث فى فلسطين. فى عام ١٩٣٨ أدان حزب المؤتمر استعمار اليهود لفلسطين بمساعدة الأوروبيين. ورأى غاندى أن ما كان يحدث فى فلسطين أمر غير أخلاقى يجب مقاومته. كان غاندى يميز بين ارتباط اليهود الدينى بفلسطين وبين الرغبة فى تملكها. لجأ غاندى إلى التفسير المجازى لمقولة أرض الميعاد حيث قال:

«لقد أخطأ اليهود بتصورهم أن فلسطين (الأرضية) هى المقصودة، إن فلسطين رمز، ومكانها داخل الإنسان اليهودى وليس خارجه». لقد اعتبر غاندى أن خلق إسرائيل هو عمل إرهابى بعينه يجب مقاومته وكان غاندى يفضل أن يلجأ الفلسطينيون إلى الطرق السلمية للمقاومة بدلاً من مقابلة العنف بالعنف. إن مبدأ العين بالعين يجعل الجميع عمياناً. فى أواخر أيام غاندى وعندما تكونت إسرائيل قال: «لقد أصبحت قضية من الصعب حلها، لو كنت يهودياً لقلت لليهود إن الإرهاب الذى تستعملونه سوف يضر قضيتكم». لقد اتهم بعض المتطرفين اليهود غاندى (رسول السلام) بأنه يعادى السامية!!

أما عن مصر فقد كان غاندى معجباً بالوفاق والترابط بين المسلمين والمسيحيين خلال ثورة ١٩١٩ وما بعدها. إلا أن الحقيقة أن المشاكل الطائفية فى الهند أكثر تعقيداً من مشاكلنا فى مصر. إننى أعتقد أن بعض الصعوبات بين مسلمى مصر وأقباطها والتى تهب علينا بين حين وآخر ما هى إلا قشور، ولظروف طارئة. فالشعب المصرى بتاريخه الطويل به من الرواسب الحضارية ما يجعله متماسكاً تماماً رغم ما يقول أو يقوم به بعض المتطرفين. ■

المراجع

(1)Gandhi's Autobiography Public Affairs Press, Washington, D.C. 1948.

(2)Ghandy A Memoir, William L. Shicrer, Simon and Schustler, 1969.


(3) Rediscovering Ghandi, Yogesh Ghandi, Arrow books Ltd, 1997.

(4)Nehru, an Autobiography, Sixteenth Impression, Oxford University Press, 2003

(5) Nehru, A Political Biography Michael Edwards, Praeger Publisher, New New York and Washington, 1972.

(6)India after Independence 1947-2000, B. Chandra, M. Mukherjee, A. Mukherjee, Pengiun Books, 2000.

(7)The Argumentative Indian, Amartya Sen, Penguin Books, ٢٠٠٥.

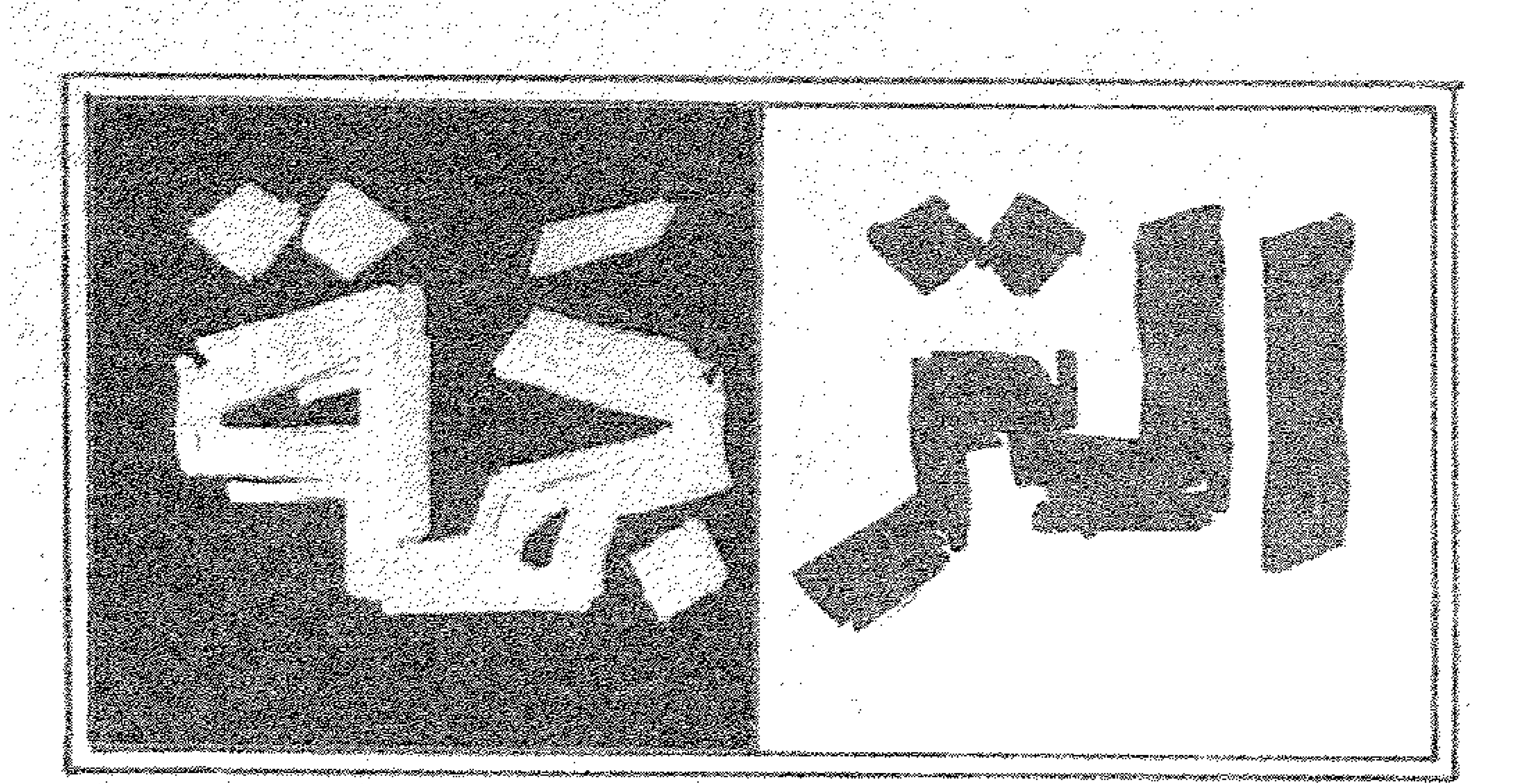


سجاد ماك لكل الأغراض .. لكل الأجيال
Starfish
دواسات حمام
متواجد في مراكز بيع بواقي ال
قطع موكيت



سجاد أطفال
ISO 9001:2000
ISO 14001
ISO 18001
دير المنتشرة في كل ارجاء مصر
شرقى
مطبوع
مشايات
دة صلى
www.maccarpet.com

مـــن إعـــادة الإنـــتـــاج



▪▪ سأعترف منذ السطر الأول بأن التصدى لنشاط ثقافى بالغ الخطورة والأهمية كالترجمة، لن يكون بمقالة واحدة... وقد يتطلب هذا التصدى فريقا من المراجعين ليجيبوا عن سؤال أصبح ملحا الآن.. ما الذى فعلته الترجمة على اختلاف مستوياتها بثقافتنا المعاصرة... وبلغتنا (وأسلوبيتها)، وأية ظلال يصعب حصرها ومعرفة حدودها أصبحت تحيط بالفكرة الواحدة، بالمقطع الواحد من قصيدة مترجمة، وأخيرا بما يسمى فى كثير من المجازفة (الثقافة العالمية)؟

سأعترف أيضا بأننا ندين لعدد من المترجمين (الخلاّقين) الذين نقلوا الكثير من الأعمال الخالدة والتى هى أشبه بينابيع، إذ لولا هؤلاء - على قلّة عددهم وضخامة إنجازهم - لأصبحنا غرباء فى هذا العصر، ولن يتنكر لهذا الجميل الثقافى إلا من يتجاسر على الادعاء بأن فماً واحدا ستتحرك فيه كل الألسنة، لكن ما يبعث الأسى هو ما آلت إليه الترجمة فى الوطن العربى، بتشجيع من دور نشر تجارية ومغامرين فى سوق الكتاب لا يهمهم سوى مقاييس الربح والخسارة دون إقامة أى اعتبار لجودة الترجمة ودقّتها أو حتى اختيار ما هو جدير فعلا بالنقل.

ومنذ بدأت حركة الترجمة تنشط بعد الحرب العالمية ونتيجة الاتصال بالغرب وتزايد عدد العارفين بلغاته، صاحبت هذه الحركة (مخاطر) كان لها أثر سلبى لا يمكن تجاوزه، ومن تلك المخاطر عمليات الاختزال والتصرف بالأصول، وتعريبها مختصرة أو مشذّبة ومن ثم تشويهها تحت تبريرات من نوع (التبسيط أو الاختصار أو التعريب بما يلائم المرحلة.. الخ) الكثير من النصوص والدراسات الأساسية عانت من الحذف لأسباب سياسية أو أخلاقية بشكل عام.

وقد بدأت عمليات التلخيص والحذف فى أواخر القرن التاسع عشر حين قام «نجيب ميخائيل» بتلخيص روايات فيكتور هوجو، ومحمد كامل حجاج الذى لخّص عشرين قصة ورواية فى كتابه (بلاغة الغرب) عام ١٩٠٩، ووصل الأمر إلى حد جعل درينى خشبة يتبنى مذهبا فى التلخيص حين نشر مقدمة كتابه قصة طروادة عام ١٩٤٥، من ذلك قول خشبة :

(الأدب اليونانى مثقل بمئات من أسماء الآلهة والإشارات الأسطورية التى تصرف القارئ عن لب الموضوع) لهذا فالمترجم يحذفها لكى (يحبب الأدب اليونانى إلى قراء العربية) كما يقول : وقد طبّق (خشبة) مذهبه هذا على ترجمة الالياذة والاوديسة، ومن المعروف أن سليمان البستانى الذى عرّب الالياذة شعرا وقف ضد هذا الاتجاه فى التلخيص والوصاية على الذوق عند القارئ العربى[1].

والحقيقة أن تجربة العرب مع الترجمة عن اللغات الأخرى فى كل العصور تطرح مشكلات وأسئلة يتعذّر تجاوزها من ذلك عزوفهم عن ترجمة الشعر فى عصر الترجمة الذهبى من منطلق نجد خير تعبير عنه فى قول الجاحظ بكتابه الحيوان أن الشعر (حكمة العرب) لا يجوز عليه النقل إلى لغة أخرى ومتى حوّل تقطّع نظمه وبطل وزنه وسقط موضع التعجب!

ويحدد (محمد عبد الغنى حسن) فى كتابه «فن الترجمة» محاولة وديع البستانى فى ترجمة رباعيات الخيام عام ١٩١٢ باعتبارها أولى الترجمات الشعرية فى القرن العشرين. بهذا المعنى يكون انصراف العرب إلى ترجمة العلوم الأخرى من تراثات الإنسانية أمرا ذا دلالة، كما أن اهتمام غير المترجمين بأمور الترجمة ومشكلاتها أمر ذو دلالة أيضا. يقول عبد الغنى حسن: إن الذين اهتموا بأمر الترجمة هم أدباء مثل الجاحظ وصلاح الدين الصفدى اللذين لم يعرفا غير العربية، أما المترجمون أمثال حنين بن اسحق وابن ماسويه وابن البطريق فلم يقولوا شيئا عن تلك المشكلات.

إن بواكير الترجمات بالرغم من كل سلبياتها، اتسمت بالجدية، فالذين أقدموا على ترجمة الآثار الأجنبية كانوا يعرفون صعوبة مهمتهم، وكانوا يجيدون اللغتين معا... المنقول منها والمنقول إليها، وكان معظمهم ممن اتصلوا مباشرة بالغرب، عاشوا فى عواصمه وعرفوا تفاصيل هى من صميم لغات لا يكفى التعرف عليها (معجميا) أو على طريقة تعلّم الإنجليزية فى شهر واحد!

لكن سرعان ما أصبحت الترجمة نشاطا مبذولا للجميع، وانحرفت باتجاه مسار سياحى، ساعد على ذلك تعدد دور النشر التجارية والمجلات والصحف التى يبتلع بياض صفحاتها كل شىء، وإذا كانت ترجمة خبر فى صحيفة أو مقال رياضى لا تشترط اكثر من معرفة اللغة المترجم عنها، فإن المقالات الأدبية والأنواع الأدبية والنقد تشترط ما هو اكثر من معرفة اللغة.

فالأدب بكل تفريعاته مليء بالإحالات إلى بعضه، وإلى تراثات ثقافية على امتداد العصور، من هنا لا بد لمترجم (الأدب) ان يكون متقنا، ملمّا بأساسيات الأدب، كيف يترجم قصيدة إنجليزية من لم يقرأ الشعر فى حياته الا لماما وكيف يترجم دراسة نقدية من نسمت لغته الأجنبية بين أكداس المجلات غير المتخصصة؟ كم سيفوّت هذا المترجم على نفسه وعلينا من الإشارات؟

لقد أقدم كثير من العارفين بلغات أجنبية على مغامرات لم يتهيأوا لها من قبل، فكانت الحصيلة (مسوخا) فاقدة الروح، ومراجعة سريعة لكثير من المجلات والصحف الصادرة اليوم تكفى لأن يسأل أحدنا : كم من هذه الترجمات سيبقى؟ وكم من هذه المسوخ يمكن الركون إليه والتأكد من أنه ليس بحاجة إلى إعادة الاعتبار (إعادة الترجمة)؟

تعهدت إحدى دور النشر فى بيروت وعلى مدى عشرين عاما بتشويه أهم الروايات العالمية وتقديمها إلى القارئ العربى بصفحات مغرية - من حيث العدد - وأغلفة أشبه بمصائد ينجذب إليها ملايين المحرومين، الحرب والسلم لتولستوى تضغط فى مائة وخمسين صفحة صفراء، الجريمة والعقاب تضغط فى أقل من العُشر، والأحمر والأسود لستاندال تصبح كراسا بغلاف (طُعم)، وعشرات الروايات التى لم يتجرأ أصحاب المشاريع التجارية فى الغرب على اختصارها، تختصر وتقدم بلغة وأساليب الرسائل وتغمر رفوف المكتبات.

وقد اهتدت دور نشر من هذا النوع إلى طريقة تمرر من خلالها مشروعها التجارى، فالمترجم غائب عن الغلاف والترجمة يجب أن تنسب إلى شخص ما... فكان أن نسبت إلى عبارة غامضة، مخاتلة وإغوائية فى مجتمع لم يفقد ثقته بأساتذة الجامعات بعد..

(نخبة من الأساتذة الجامعيين)، دون أن يذكر اسم أستاذ واحد من هؤلاء.. والمسألة باختصار خديعة تجارية، لا نخبة ولا أساتذة... بل مترجمون (سياحيون)، جاهزون كأنابيب ووسائط نقل لكل تكليف... يكتفون بالأجر فقط، ولا يطالبون بأى اعتبار معنوى كذكر الاسم مثلا.. إن هذه الخديعة لا تسىء إلى الروايات وأصحابها فقط، وإنما تسىء إلى القارئ وإلى اللغة العربية وأخيرا إلى سمعة الجامعات، فهذه حصيلة نخبة من أساتذتها كما يقول الغلاف!

إلى الخيانة النبيلة

خيرى منصور



لقد أقدم كثير من العارفين بلغات أجنبية على مغامرات لم يتهيأوا لها من قبل، فكانت الحصيلة (مسوخا) فاقدة الروح، ومراجعة سريعة لكثير من المجلات والصحف الصادرة اليوم تكفى لأن يسأل أحدنا : كم من هذه الترجمات سيبقى؟



وثمة نوع آخر من دور النشر التجارية، لم تسعفها المرحلة بتشريع يسمح بنشر الكتب الرخيصة التى لا تهدف إلى اكثر من التحريض الغريزى... لجأت إلى طريقة أخرى، انتخاب أعمال روائية من آداب العالم للجنس فيها دور وظيفى ضمن سياق روائى عام، وكان هذا المنحى تعويضيا إلى حد كبير عن إنتاج أدب يكتب لهذا الغرض بهاجس تجارى... سآخذ على سبيل المثال لا الحصر، بعض روايات البرتو مورافيا (السأم) ومدار الجدى لأرثر ميلر وعشيق الليدى تشاترلى للورنس.

هذه الأعمال قام بترجمتها أناس لم تتكرر أسماؤهم بعدها، ولدى قراءتها أحسست بأن إضاءة مبالغا بها سلطت على كل ما يتعلق بتحريض الغريزة، وعلى سبيل المثال أيضا سأتوقف قليلا عند رواية (ميلر) مدار الجدى التى ترجمها أسامة منزلجى. نحن نعرف أن ميلر كاتب حر، لا تحده حدود، لكن ما هو واضح تماما أن المترجم تبذل فى اختيار المفردات العامية، وبعض تراكيب العبارات المتداولة (سرا) حول الجنس وبإلحاح تجارى، كان هذا الإلحاح يهدف إلى غير ما انتهى إليه بالفعل... كان يهدف إلى أن تباع الرواية فى السوق السوداء وان يهربها القراء العرب كالمحظورات.

وثمة دور نشر جعلت من الترجمة وسيلة سريعة للربح من خلال لعبة العناوين. كان يطبع الكتاب نفسه - مترجما - مرتين بعنوانين مختلفين، والامثلة هنا كثيرة، منها كتب سارتر ودى بوفوار، فمسرحية سارتر (جلسة سرية) صدرت فى ترجمة أخرى تحت عنوان الحلقة المفرغة، وكذلك مسرحية الإله والشيطان، وتباعا صدرت عن إحدى الدور ثلاثة كتب لمالرو هى كتاب واحد (الحبل والفئران) و (سقوط السنديان) الاول يتضمن الثانى فى أحد فصوله!

ترجمة الشعر

كان روبرت فروست يعرّف الشعر قائلا : هو ما لا يترجم، وفروست كشاعر يدرك ما للمفردة من ظلال نفسية ودلالة بيئية، لكن تعريف فروست للشعر لم يحل دون استمرارية هذا الشر الذى لا بد منه (ترجمة الشعر) وهناك من الأمثلة ما يطرح موقفا مضادا من فروست كتجربة (جيته) حين ترجم شعر نيرفال الى الفرنسية (وكاد أن يتخطى الأصل) كما يقول جيته، ولدينا فى المكتبة العربية رفوف من الأعمال الشعرية التى ترجمت فى السنوات الأخيرة[1]، تطرح علينا (إشكاليات) متعلقة بترجمة الشعر منها :

١- هناك شعراء ترجموا سبع مرات إلى العربية، بينما لم يترجم آخرون لا يقلون أهمية، سبع ترجمات عربية للأرض اليباب تكاد أن تقدم لنا سبعة شعراء لا شاعرا واحدا، ونحن لا نعترض هنا على تعدد الترجمات لشاعر واحد، فقد يكون فى هذا التعدد غنى نوعى وتنوع على مستوى الذوق والحساسية الجمالية، فقد ترجم الإنجليز كوميديا دانتى (الجحيم) اثنتى عشرة ترجمة، وترجمها الفرنسيون ست مرات، ان اعتراضنا هنا على تسليط الإضاءة كلها على شاعر أو روائى وإبقاء العشرات الآخرين ممن لا يقلون قيمة فى الظلام.

٢- لجأ بعض المترجمين إلى (نظم) النص المنقول شعرا، هادفين بذلك إلى الحفاظ على روحه الشعرية!، وهنا يحدث ما يشبه إعادة إنتاج (النص) بإمكانات المترجم وجماليات لغته، بمعنى آخر أدت هذه الطريقة إلى تدمير النص الأصلى عكس ما كانت تطمح إليه، وسآخذ هنا مثالين : (أنت وأنا) لبول جيرالدى الذى ترجمها نظما إلى العربية نقولا فياض، ومرثية ميخياس للوركا ترجمها نظما الدكتور عبد الرحمن بدوى.

يتحدث نقولا فياض فى مقدمته عن طريقته فى ترجمة جيرالدى يقول : لقد أضفت مثلا جملة (تمضى أمانينا) وهى ليست فى الأصل، لكنها تحصل من كلام الشاعر وهى لا تضعف قوله، بل بخلاف ذلك تفسره، هذا القصور فى فهم الترجمة يصاحبه قصور فى فهم الشعر لكى تكتمل مأساة جيرالدى فى العربية، عشرات الجمل على غرار (تمضى أمانينا) أحصيتها فى الديوان، جاءت إما مفسرة أى مضعفة للشعر أو استكمالا مجانيا لعجز البيت، أما ترجمة د. بدوى ونظمه لمرثية سيخياس على (الرمل) فيكفى أن يقارنها القارئ بترجمات عربية أخرى لنفس القصيدة، وسيكتشف بنفسه حجم الخسارة.

٣- تفاوت مستويات الترجمة حيث يتعدد المترجمون للنص الواحد.

وكمثال أيضا ترجمة كل من د. عبد الغفار مكاوى ومحمود مكى قصيدة لوركا (الحزن الأسود) جاءت ترجمة مكاوى هكذا :

معاول الطيور
تحفر باحثة عن الفجر
عندما تهبط (سوليداد) على الجبل الأسود، (ثورة الشعر الحديث ص ٥٤)

أما ترجمة محمود مكى للأبيات نفسها فهى :

(مناقير الديكة
تحفر فى الأرض باحثة عن الفجر
و (سوليداد) تهبط على سفح الجبل المظلم (مجلة عالم الفكر، المجلد الرابع، عدد٢)

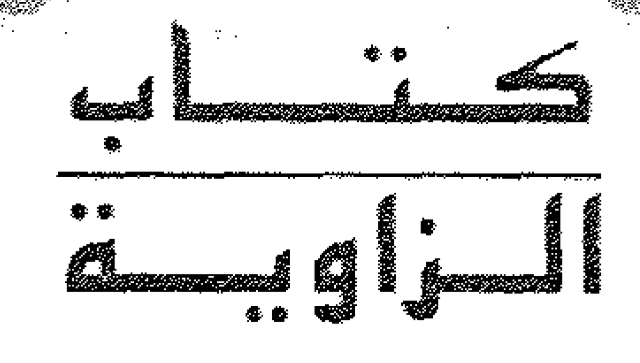
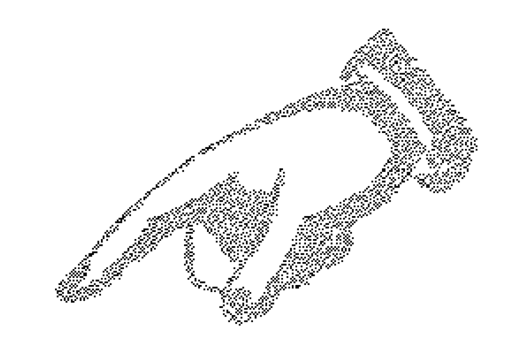
باستثناء اسم سوليداد الذى يشكّل قاسما مشتركا بين المقطعين، نتساءل : أين المعاول من المناقير...؟ وأين الطيور من الديكة؟ وأين الجبل الأسود من سفح الجبل المظلم؟ صحيح أن البحث عن قصيدة لوركا خلف الترجمتين أو فى إحداهما هى مهمة مترجم ثالث عن الأسبانية، لكن هذا التفاوت بين الأداءين غير قابل للتخطى، انه يؤشر قصور إحدى الترجمتين، وهنا نتذكر ملاحظات د. عبد الواحد لؤلؤة على ترجمة لويس عوض للأرض اليباب، والأخطاء الجذرية التى سقطت فيها ترجمة عوض، حين قام بعملية تذكير المؤنث على امتداد القصيدة، وترجم أسماء الأشخاص بيلادونا - وهو اسم علم ترجمه (السيدة الجميلة)، هذا عدا عمليات الحذف والإضافة غير المسئولة.

إن الذى احتج على ترجمة العرب القدماء لـ التراجيديا بالهجاء، والكوميديا بـ المديح، يعود عند انتصاف هذا القرن ليجعل من المرأة رجلا فى ترجمته ويضع المدفأة على السقف!

سأتوقف هنا عند تجربتين فى ترجمة الشعر، حيث تمتزج المكابدة العذبة والحذر واتّقاء (الخيانة)، التجربة الأولى : هى تجربة روسلو فى ترجمة ادغر الن بو إلى الفرنسية، والتجربة الثانية : لجبرا إبراهيم جبرا من مقالة له بعنوان تجربتى مع شكسبير.

يقول روسلو : الكلام عن مترجمى (بو) يطرح مشكلة ترجمة الشعر، لم يترجم إلى أى لغة فى العالم مقطع NEVER MORE من قصيدة الغراب[2] لأن الأذن الفرنسية وحدها هى التى تلتقط انزلاق الثلج فى مقطع من NEVER والمقطع الأخير الذى يوحى لنا أن هذا الثلج ينفتح فجأة على هاوية مظلمة مجلّدة، أين الغطيط الرهيب الذى يتعالى من تلك الهاوية مع MORE التى ليست غطيطا وليست رهيبة لدرجة جعلنا نلمس فى قلبنا غشاء الموت، إلا أن رنين MORE يتناغم بصورة مثالية بالنسبة للفرنسى مع MORE معنى كلمة MORTE الموت بالفرنسية، ثم يقارن روسلو بين ترجمات الشعراء لقصيدة الغراب



فراغ النفس المسلمة

محمد الغزالى

إذا كان الأوروبيون لا يألفون إلا أن يكون وجه المرأة سافرًا فليسقط النقاب ولتمض كلمة التوحيد فى طريقها.

وإذا كانوا يرون أنها تلى منصب القضاء أو الوزارة، فمن يصدهم عن الإسلام لأن من فقهائنا مَنْ يمنع ذلك! ألا فليسلموا، ولتسقط العقبات التى تصدهم عن دين الله!

من قال: إن الإسلام يشترط تبعية لمذهب فقهى معين فى الفروع؟ إن فى الدعاة فتانين يصدون عن سبيل الله، ويكرهون الناس على اتخاذ سبل أخرى.

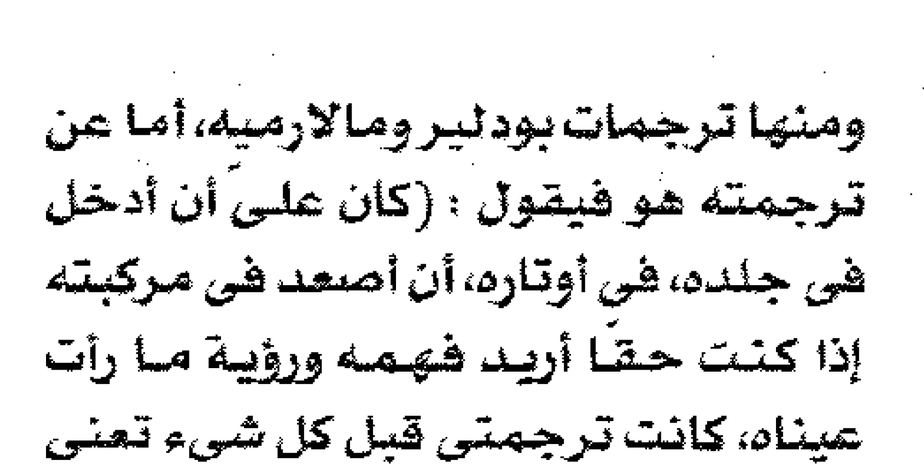
سيطر علىَّ وأنا فى كندا شعور من الكآبة والمرارة لأن نزاعًا حدث فى أحد المساجد، أتقرأ سورة قبل خطبة الجمعة أم لا؟

إن النازحين إلى العالم الجديد حملوا معهم جراثيم العفن فى عالمهم القديم! وبدهى أن يكونوا صورة للأقطار التى أتوا منها! هل فكر أقلهم أو أكثرهم فى أسباب تخلف الأمة التى ينتمون إليها؟

كان من المستطاع أن تكون «الأقليات» الإسلامية فى أوروبا وأمريكا وأستراليا رءوس جسور يعبر عليها الإسلام - وكل شىء هنالك يتطلبه، ويهفو إليه - لو أن المسلمين يفقهون دينهم ويصنعون من أنفسهم ومسالكهم صورًا وسيمة له.

أما الاشتباك فى حرب حياة أو موت من أجل التصوير الشمسى أو من أجل نقاب المرأة، فضلاً عن حقوقها الطبيعية، فلا نتيجة له إلا الفشل.

من إعادة الإنتاج إلى الخيانة النبيلة



ومنها ترجمات بودلير ومالارميه، أما عن ترجمته هو فيقول: (كان علىّ أن أدخل فى جلده، فى أوتاره، أن أصعد فى مركبته إذا كنت حقًا أريد فهمه ورؤية ما رأت عيناه، كانت ترجمتى قبل كل شىء تعنى مرافقته، حمل معوله ومنظاره والتجرؤ أحيانا على تخفيف حمله، لعنت معه أباه الشرس، متذكرا طفولتى الخاصة بى)[٤].

هذه العبارة الأخيرة هى هدفنا من الاستشهاد بتجربة (روسلو)، لقد وجد نفسه فى (بو) سكنه وترجم (روحه) إن كلمة MORE التى يقول عنها روسلو «تناغم» بالنسبة للفرنسى مع كلمة MORTE (الموت) لم تخطر على بال يوسف الخال أحد مترجمى بو إلى العربية، فترجم الخال تلك الجملة «ما مضى لن يعود»، رغم إمكانية الاستفادة من العلاقة الصوتية بين MORTE الفرنسية و (موت) العربية التى تحمل نفس المعنى!

أما جبرا إبراهيم جبرا الذى يقول فى تجربته مع شكسبير أنه قرأ يوليوس قيصر بالإنجليزية وهو فى الخامسة عشرة، فهو يبحث عن العنفوان الشكسبيرى فى ترجمات أخرى إلى العربية فلا يجده وكلما جابه النص الأصلى خشى عليه وعلى لغته وما يترجم، ولكن النشوة فى مجابهة النص كانت هائلة!

ويذكر جبرا أنه شاهد وهو فى العشرين المسرحيات الثمانى التى كانت تقدم على مسرح شكسبير التذكارى، لهذا، فهو أحب شكسبير أولا وتذوقه وعاناه فترجمه، يقول: ترجمة شكسبير كانت لى إذن فعل حب، وأكاد أقول فعل إنقاذ... وكل ما أترجم لا أتصدى له إلا إذا شعرت انه رئة أخرى لى أتنفس بها[٥].

بعد هذا كله... كيف يجرؤ على مجابهة نصوص صعبة أناس يعتقدون أن العدة الوحيدة لإنجاز ترجمة ما هى احتياز لغة أجنبية!؟ وينسون معاناة التذوق والتصادى وأخذ المنظار والمعول وتخفيف العبء؟ إن عدة الترجمة متعددة الأدوات، إما احتياز لغة أجنبية بمجرد احتياز لغة فمن شأنه أن يخلق (أدلة سياحيين) فى بلادنا الواسعة المكتظة بالآثار وأطلال الحضارات.

ويبدو أن دور النشر التجارية ومغامرى البحث عن الربح السريع فى سوق الكتاب يواصلون مصائدهم وإغراءاتهم لإجهاض (مترجمين) يعدون بالكثير إذا نجوا من هذه المصائد أو قد يخففون العبء عن ضيوف كبار يحلون على لغتنا، يأخذون منهم المعول أو المنظار ويلعنون من خلالهم ما يشتهون أن يلعنوا.... ويتذكرون طفولاتهم أو يتنفسون من رئة (معافاة) جديدة![٦]

هوامش:

(١) من أمثلة الحذف كى تلائم الترجمة الذوق العربى، ما فعله خليل مطران حين حذف (هاملت) ثلاثة عشر مشهدا أى ثلث المسرحية كما يقول جبرا إبراهيم جبرا الذى أعاد ترجمتها كاملة بعد خمسين سنة! وكذلك بعض المشاهد من الكوميديا الإلهية لدانتى - لأسباب دينية - رغم أهمية هذه الترجمة.

(٢) بمناسبة ذكرنا لما قاله جيته عن ترجمة نيرفال لشعره إلى الفرنسية قال جيته: لم أعد قادرا على قراءة شعرى بالألمانية التى كتبت به، بهذه المناسبة تجدر الإشارة إلى ترجمة عوض محمد عوض لـ (فاوست) جيته، فقد قدم الجزء الثانى ملخصا، أما الشعر فى فاوست فلم ينج من النظم وإعادة إنتاج النص بإمكانات المترجم نفسه!

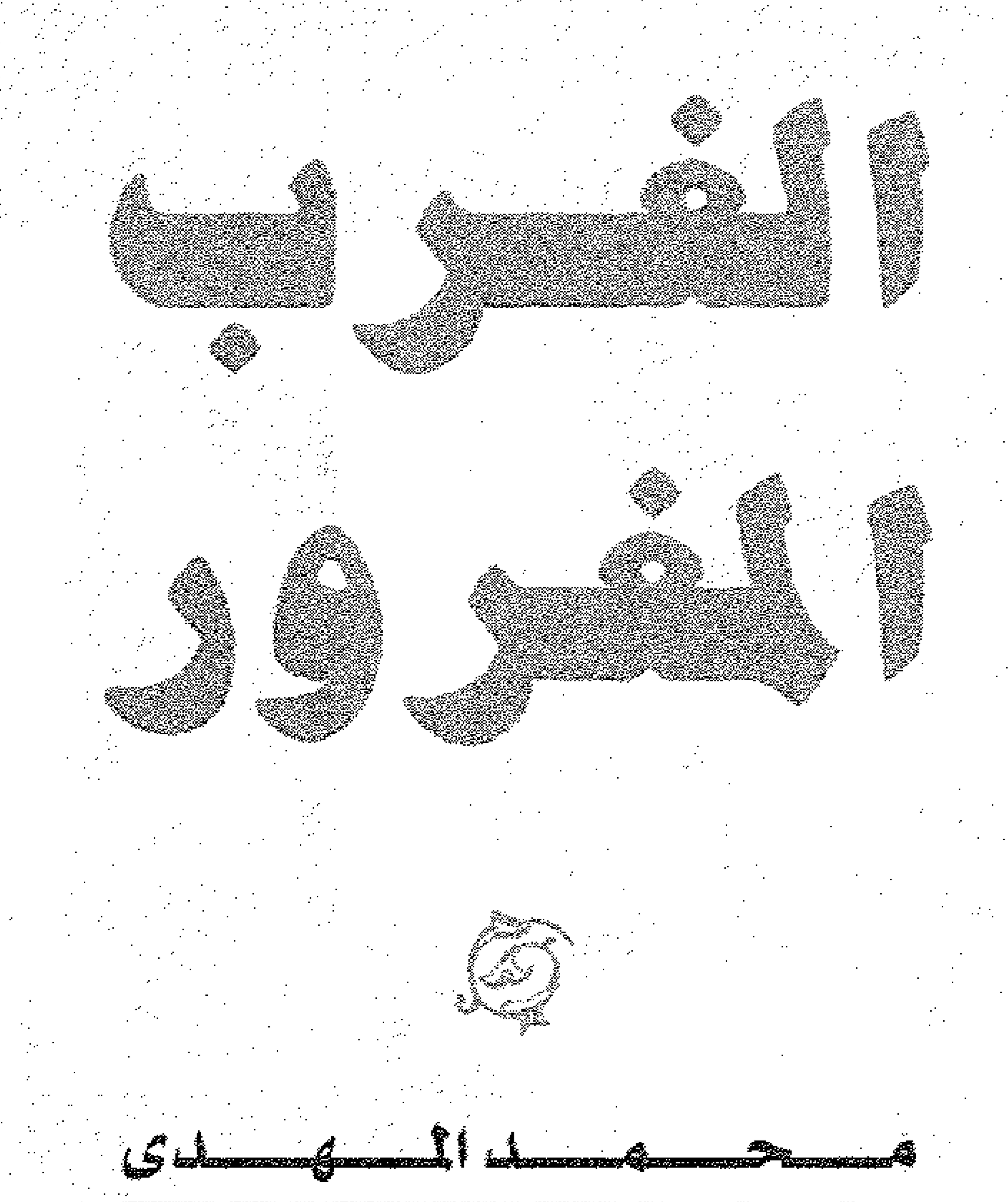
(٣) NEVER MORE عبارة من قصيدة الغراب لـ (بو)، وتجربة روسلو فى ترجمتها وردت فى كتابه عن (بو) الذى ترجمه كميل داغر، أما تجربة جبرا مع شكسبير فهى من كتابة ينابيع الرؤية.

(٤) ما يقوله روسلو عن عبارة بو يذكرنا بقول مشابه لـ أ. إدمان الذى روى أنه سمع أحد الأجانب الذين لا يعرفون الإنجليزية يبدى إعجابه لدى استماعه إلى كلمة CELLAR DOOR و قال إنها اجمل كلمة سمعها من تلك اللغة، وهنا نجد إشارة إلى جمالية الصوت وجرس الكلمة الذى يضيع فى الترجمة، وبهذا المعنى قال (كزرلنج): إن الفلسفات العميقة تكمن فى اللغات، أما (ادمان) فيجزم أننا نجد فى نثر ديكارت مثلا ذلك الإيقاع المميز للغة الفرنسية.

(٥) ثمة محاولات فى ترجمة الشعر تجاوزت فيها الطريقتان: الترجمة من شعر إلى نظم ومن شعر إلى نثر وعند المقارنة بين الطريقتين يتبين لنا حجم الخسارة حين ننتهج الطريقة الأولى، من أمثلة هذا التجاوز (مائة قصيدة من الشعر الإنجليزى) ترجمة دكتور رزوق فرج رزوق.

(٦) عندما كلفت (رد بوك) الأمريكية كتابا بتلخيص الروايات العالمية أو ما يسمى (فن قفز الصفحات) ووجه هذا المشروع باستنكار واسع فى العالم، ولم ينجح كما نجحت دور النشر التجارية العربية فى (تقزيم) الروايات العالمية دون احتجاج من أحد.

هناك فنون وثقافات أخرى..



الغرب المغرور

محمد المهدى

نشرت مجلة معرفة الفنون (connaissance des arts) الفرنسية قبيل انتخابات الرئاسة الفرنسية عام ١٩٨١ لقاءات مع الأربعة الكبار الذين دارت بينهم المعركة الحامية.. انتهت التصفية إلى اثنين منهم، وانتهت تصفية التصفية إلى ميتران كما نعلم.. الأربعة الكبار هم: ديستان، وميتران، وشيراك، ومارشيه.. ونوع اللقاء كان لطرح آرائهم الفنية وكيفية تذوقهم لفنون الحضارات، والملاحظة الأولى حول هذه اللقاءات هى حديث رجل السياسة الفرنسى يمينيًا كان أو يساريًا عن الفن بتعمق واهتمام وجدية وفهم.. يدعو للإعجاب بقوم، والأسف على حال آخرين..

والملاحظة الثانية هى إجماع الأربعة على إدراك قيمة فنون الحضارات الأخرى خارج النطاق الغربى أو النموذج الإغريقى. وإن لم يمنع ذلك بعض اللمحات التمييزية عند البعض.. قد ترتفع لتذكر بالريادة الفنية الفرنسية.. أو قد تهبط لتلمح بضعف قيمة بعض فنون الآخرين.

فى هذا المجال لا يمكن أن ننسى المفكر الفرنسى الذى قيل إنه نزل أيضًا معركة الانتخابات. لا يمكن أن ننسى «روجيه جارودى» وما طرحه حول فنون الآخرين فى كتابه الشهير (من أجل حوار بين الحضارات) (pour un dialogue, des civilisations) تعرفت على هذا المفكر الكبير عن قرب عند زيارته للكويت عام ١٩٨٥.

روح إنسانية بسيطة تألفك من أول جملة ترحيب تلقيها، وتألفها بعمق من أول رد يكشف جوانبها السمحة دون وجل أو تصور لحواجز. ولم يكن ذلك بغريب فجارودى هو المبادر، المعروف بتأليف هذا الكتاب فى سبعينيات القرن الماضى، وقبل اعتناقه الإسلام. كان يردد وعن يقين الدارس الفاحص المقارن.. «الغرب حدث». لم يكن يقصد فى انفعال الغائية فكرية لحضارة الغرب، ولكن يقصد إثارة تساؤل مبطن بعيد الغور بالعمق الفلسفى، بعيد النظرة بالبعد التاريخى.

ماذا سيبقى من الغرب؟

تعرفت أيضًا فى هذه الفترة على صديق المفكر جارودى المحامى الدكتور فرنسيس لامان Francis Lamand (كان آنذاك المستشار الثقافى للسفارة الفرنسية) وربطتنى به علاقة صداقة وثيقة وأهدانى كتابه الذى يعد أيضًا أول مبادرة لمعرفة الإسلام والمسلمين فى فرنسا (الإسلام فى فرنسا) (L'islam en France) صدر عام ١٩٨٦ بعقلية واعية موضوعية، وبعمق دارس جاد، وقلب محب.

بعد عودته لفرنسا تولى الدفاع عن جارودى أمام القضاء بعد الحملة الصهيونية الشرسة لتشكيكه فى المحرقة اليهودية.

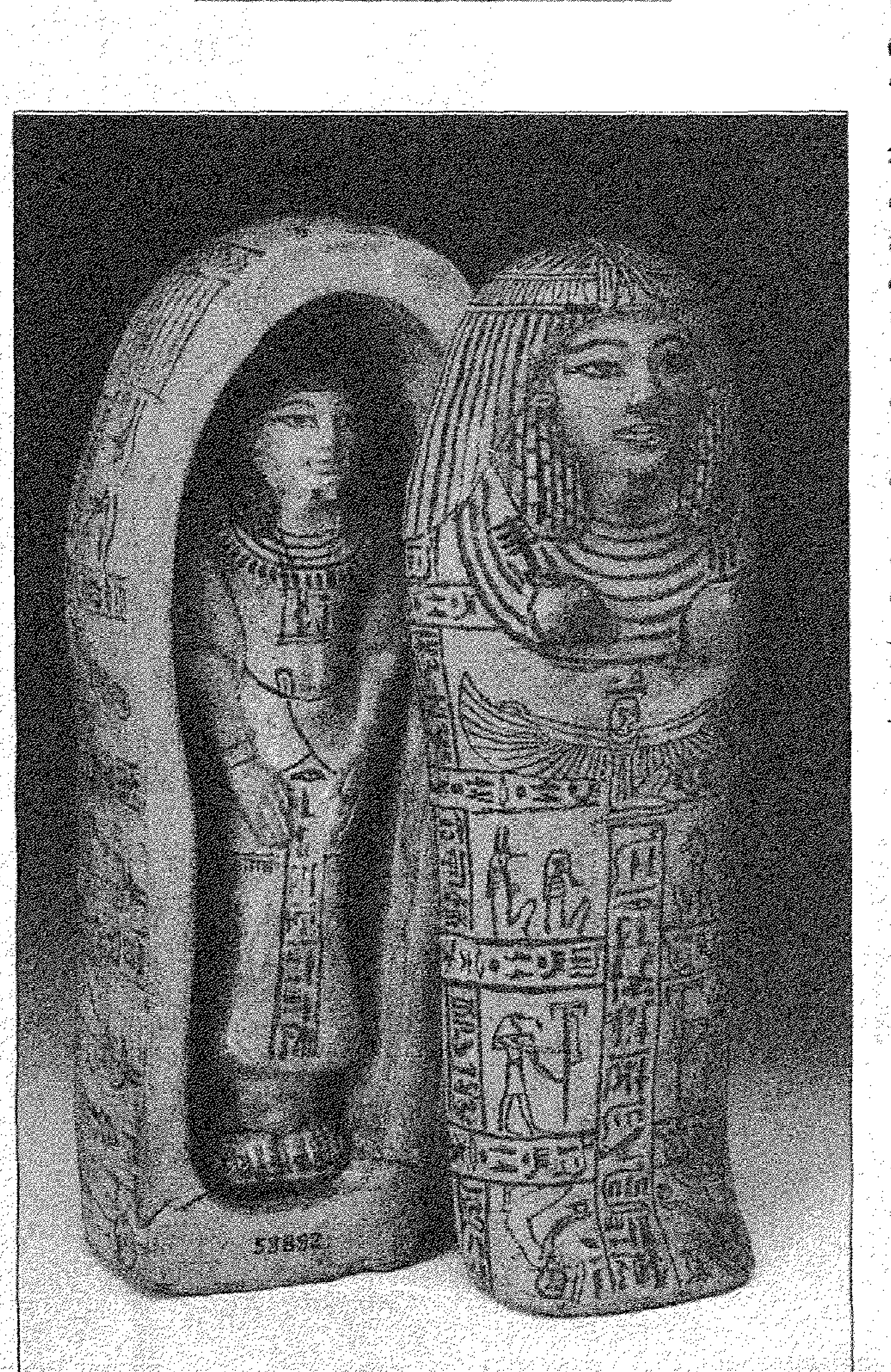
عقدة ماراثون

تتتابع بل تتسارع الأحداث فى لهاث كجزء من خلل المنظومة الغربية لتثبت بادئ ذى بدء وجهة نظر جارودى، وأن ما تبينه وقرره منذ أكثر من ثلاثة عقود يتطامن فى جنون ككرة الثلج مخترقًا متغافلاً عن الخصوصية الدينية، أو القومية أو العرقية، أو الثقافية، وبغير بديل يطمئن ويجعلنا نقرر أن الغرب ليس بحدث.

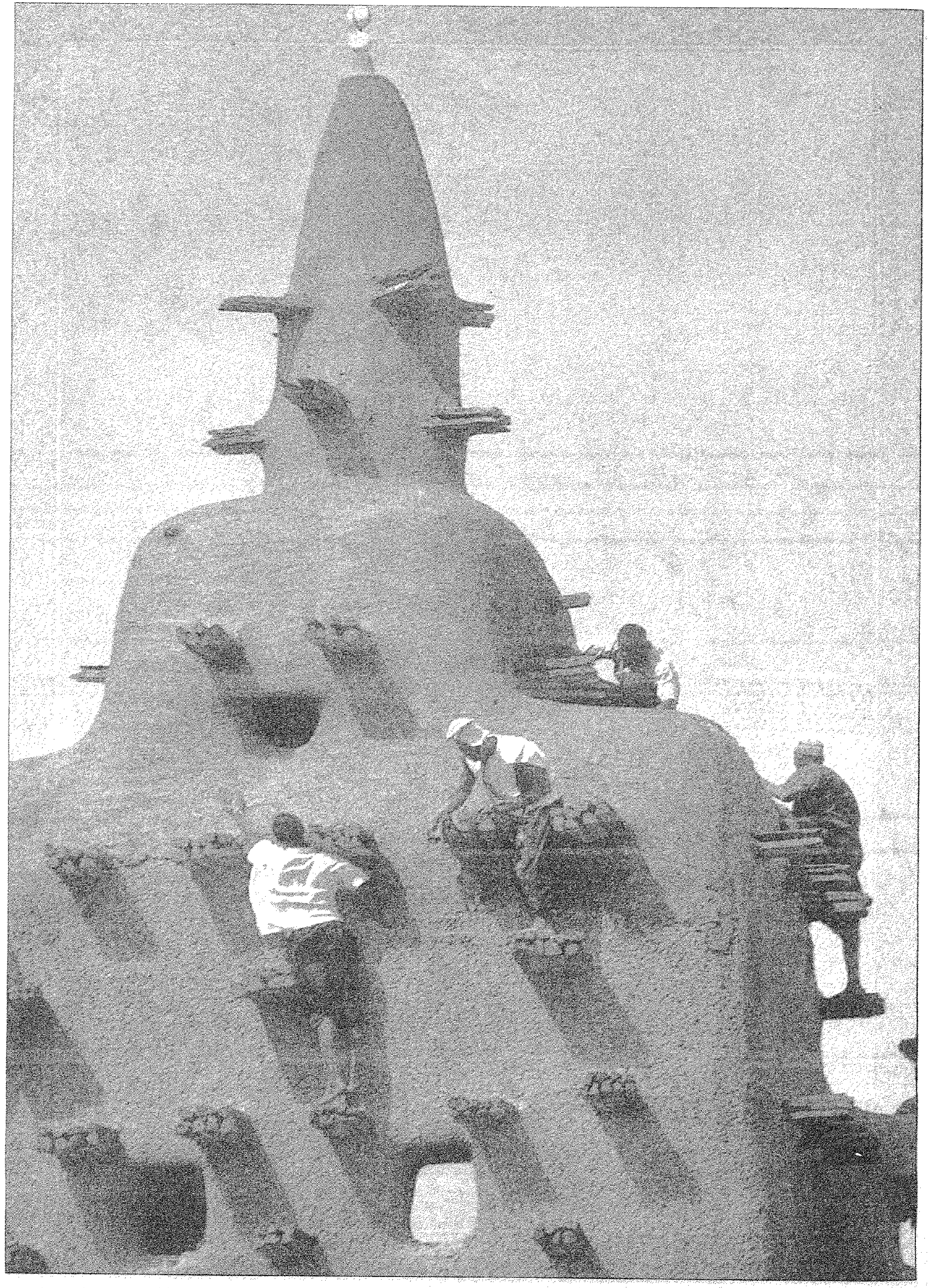
يرى المؤلف حوار الحضارات بناء متكاملاً متداخلاً، ولا يراه حديثًا بين كتل منفصلة متجاذبة أو متنافرة.

وأكتفى هنا بالحديث عن رافد من روافد الحضارة. أو نستمع إلى حوار الفنون من بين أحاديث الحضارات كما قدمه جارودى. يعرف هذا الرافد عند أهل التخصص بالتفسير الجمالى للتاريخ. اعتمد فى بدء ظهوره على تمييز كل ما هو إغريقى أو رومانى، وانتهى فى قمته إلى تتويج كل ما هو أوروبى أو غربى. يقول «هيجل» إن تطور الفن هو حركة تحقيق الذات فى سير التاريخ أو محاولة لتبين الفكر أو العقل.


بدأت فى الفنون القديمة أى فنون الشرق القديم بالمرحلة الرمزية، مرحلة تتغلب فيها المادة على الفكر وبالتالى يقتصر الإبداع على فنون العمارة. وفى مرحلة الوسط أى مرحلة الفن الكلاسيكى. تتعادل المادة مع الفكر يتم بينهما امتزاج وتوائم. هذه المرحلة تمثلها الفنون النحتية اليونانية والرومانية. وتأتى المرحلة الثالثة الرومانتيكية. يعود فيها الإخلال بالتوازن بين المادة والفكر، ولكن هذه المرة لصالح الفكر. الفكر يعلو شأنًا على المادة، وتصبح المادة عديمة القيمة إلى جوار ما



مومياء تعود للأسرة الفرعونية الـ ١٩



المسجد فى الفن الإسلامى هو الرمز الأعظم وهو نوع من صلاة الحجارة.. مسجد أفريقى



أمير هندى يتلقى الشراب من غادة حسناء (منتصف القرن ١٨) متحف جيميه - باريس

يقدمه الفكر.. مرحلة الارتقاء العظمى. مرحلة الذروة، ولا يمثلها فى رأيه سوى الإبداع الأوروبى. وأفضل ما أبدعه فيها كان فن التصوير.

خرجت من نظرية هيجل عدة أفرع فكرية. كانت جميعها تعتز وتميز كل ما هو أوروبى، وتركز على كل ما هو إغريقى. يعود الفضل فى اكتشاف أبعاده لعصر النهضة الأوروبية. أى القرن الخامس عشر.

لم يأخذ الإنصاف درجة جعل الحضارة الغربية مركز الدائرة أو منطقة الجذب، تجمع ميزات الحضارات الأخرى، لم يأخذ الإنصاف درجة جعل الحضارات الأخرى درجات فى سلم التدرج تقيم بجهدها لبناته لتصل إلى قمة الحضارة الغربية، لم يأخذ الإنصاف درجة جعل حضارة الغرب منسوجة بخيوط ولو خفية من صنع الحضارات الأخرى.

الحضارة الغربية فى رأى هذه الجماعة الشديدة العنصرية متميزة، منفردة بذاتها ولذاتها. لم تأخذ لتكاملها وكمالها من أحد ولا تعطى لقصور الآخرين عن إدراكها لأحد.

وحينما بدأ الغرب ينظم عقده الاقتصادى من ثروات العالم تأكد له الخبل بذاته، ولكن كانت ذروة العظمة التى وصل إليها فى تصوره، هى أيضًا مصدر كشف البلاء الذى أصيب به. تبين من أعلى أن السفح ملىء بثروات، إنها ليست مجرد ثروات، إنها تراث يعود لأبعد وأبعد من ذاته المتعجرفة، تراث يعيش فى السفح فى تواضع، تراث لا يعرف قيمة نفسه لأنه ببساطة لا يجعلها بطريقة الأوروبى مصدره الأول والأخير فى المعرفة والقياس.

بدأ الغرب يعيش مأساة الدكتور (فاوست)، العالم الذى نقب فى العلوم والفنون، الذى شرق وغرب فى المراجع بحثًا عن الحقيقة.. ولكن دون نتيجة. عقد صفقة مع الشيطان وخسر الرهان وخسر نفسه.

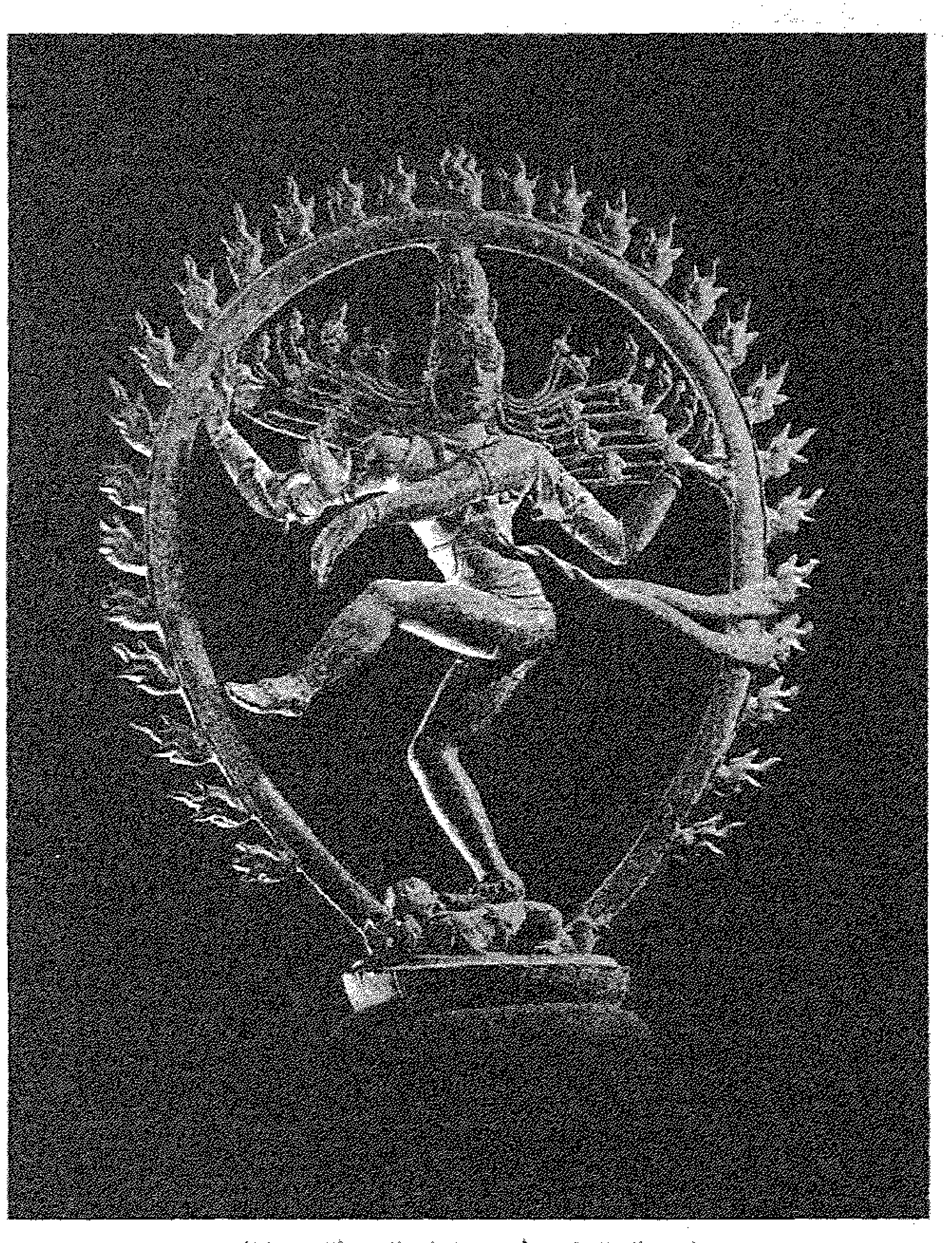
عقدة (فاوست) فى كتاب «روجيه جارودى» هى العمود الفقرى الذى اكتسى بالمأساة.

عقدة الإنسان المتفرد المعتز بهذه الفردية، بدأت بمقولة (بروتا غوراس).. إن الإنسان مقياس الأشياء كلها. وانتهت إلى مقولة (ديكارت).. أنا أفكر إذن أنا موجود.

يقول جارودى فى كتابه (إن فاوست هو الرمز المأساوى لثقافتنا، ومنذ أواخر القرن الـ ١٦ حدد كروستوفر مارلو فى التاريخ المفجع للدكتور فاوست شعار الحضارة الجديدة.. برأسك القوى يا «فاوست» كن إلهاً. سيد العناصر كافة وربها. هذا الشاعر سبق بنصف قرن وعد ديكارت بعلم يجعلنا سادة الطبيعة ومالكيها).

فاوست أو الغرب حينما نظر إلى الجيران تعامل معهم بعقدة «ماراثون» وعقدة (بواتييه).

ماراثون هى المعركة التى دارت بين الفرس واليونان. تحدث عنها هيرودوت كبطولة يونانية استطاعت أن تصد هجمة البرابرة. تلقن لأطفال أوروبا، فى مدارسهم عن أنها أول صدام بين الشرق والغرب. استطاع فيها الغرب إنقاذ نفسه من عدوى الاستبداد أو النموذج الشرقى.. والقصة تقول إن «هيبياس» ابن طاغية أثينا لجأ إلى فارس، وحرض ملكها على غزو بلاده لإرجاع نفوذ الأرستقراطية اليونانية إلى الحكم. يشارك «هيبياس» فى قيادة جموع الفرس - البرابرة - ولكنه يعجز عن تعبئة شعب أثينا إلى جواره، فيضطر الفرس إلى التراجع، وينتهز أهل أثينا الفرصة ويهجمون.



شيفه إله الرقص. أسرة تشوله. الهند (القرن ١١)

هؤلاء الفرس البرابرة ممثلو الشرق (المتخلف) هم الذين فرضوا السلم بعد هذه الموقعة بمائة عام (٣٨٦ق.م) على كل مدن اسبرطة وأثينا وطيبة. وهؤلاء الاثينيون ممثلو العالم (المتحضر) أو النموذج الديمقراطى الغربى، كانت مدينتهم تتكون من أربعين ألف مواطن أثينى حر. ومائة وعشرة آلاف من العبيد، وأربعين ألف أسرة من الأغراب. يسميها جارودى (أوليجاركية استبدادية). قبلت استرقاق غيرها من الشعوب بضمير هادئ. أورثت الغربى حق إصدار حقوق الإنسان فى الثورة الفرنسية مع قبول طبقية ظالمة فى تركيبته الداخلية، أو استغلال وسرقة أراضى الشرق باسم الاستعمار فى تركيبته الخارجية. أو أورثت إلغاء الرق فى الدستور الأمريكى عام ١٧٧٦، مع قبول طبقية ظالمة وتفرقة فى تركيبته الداخلية، أو استغلال وسرقة شعوب الأرض باسم الرأسمالية والشركات الاحتكارية فى تركيبته الخارجية.

عقدة (بواتييه) أكدت عقدة «ماراثون». تجاهل جديد لحقائق التاريخ فى سبيل تجسيم مثالية غربية غير موجودة.

معركة بواتييه كانت عام ٧٣٢م دارت بين عبدالرحمن الغافقى وشارل مارتل ملك الفرنجة. وفى عام ١٩٤٥ كان جارودى يحاضر فى تونس وحدث المستمعين عن عبارة أناتول فرانس التى تقول إن أسوأ يوم فى تاريخ فرنسا هو يوم معركة بواتييه. عندما تراجع العلم العربى، والفن العربى والحضارة العربية أمام همجية الفرنجة. وطرد جارودى من تونس على يد السلطات الفرنسية المحتلة.

الغرب صور (بواتييه) على أنها مواجهة جديدة بين الشرق والغرب. بين أوروبا من ناحية وآسيا وأفريقيا من ناحية أخرى. فلو أن العرب انتصروا فى هذه الموقعة لدخلت جموعهم فرنسا وتحولت فى نظرهم إلى مستعمرة إسبانية جديدة. يصحح جارودى هذه المقولة التى يرددها التعليم الغربى فى ذهن أطفاله. تراجع العرب فى بواتييه فى نظره فوت على فرنسا فرصة التخلص مبكراً من نظام الرق واستبداد الكنيسة. فوت عليها تلقى علوم العرب فى مجالات عديدة فى وقت مبكر.. كان لأحد خلفاء الأمويين فى قرطبة مكتبة تضم مائة ألف مجلد. بينما كانت مكتبة شارل الخامس (الملقب بالحكيم أى العالم) بعد ذلك بأربعة قرون تتكون فقط من ألف كتاب.

فاوست المعتدى

زرعوا فى الغرب عقدة فاوست. عقدة العظمة، والتعالى، وقدرة خلق كل شىء. وساعدت مسيرة الفكر الغربى على تأكيد ذلك. قامت حضارة الغرب على إحالات ثلاث. إحالة الإنسان إلى العمل والاستهلاك. وإحالة الفكر إلى الذكاء والسوبر مان. وإحالة اللانهائى إلى الحكم.

يقول فاوست (جوته) عن العمل «إنما يبدى الإنسان عظمته كلها، حين يعمل عملاً دائبًا موصولاً».. عبادة العمل لمجرد العمل تولد ذكاء الاختراع. والاختراع يدفع إلى الامتلاك بحساب الكم دون حساب الوسيلة.



لقد قالها من قبل (ميكيافيللى) وصارت دستوراً سياسياً إلى الآن.. الغاية تبرر الوسيلة. من هنا كان سعى أوروبا لامتلاك شعوب آسيا وأفريقيا. بنفس راضية وعقل متزن. من الرق إلى بنك بركليس، إلى شركة لويدز، إلى نظرية مالتوس، إلى الأمراض والمجاعات والمذابح، إلى البنك الدولى، إلى قول الأمريكى هرمان بكل هدوء (إن المعونة المقدمة إلى البلدان المتخلفة وسيلة ممتازة تتيح للبلدان الفقيرة أن تساعد البلدان الغنية)!

عقدة فاوست اعتدت على الشرق بقدر الاقتراب أو الابتعاد عنه جغرافياً أو زمنياً.

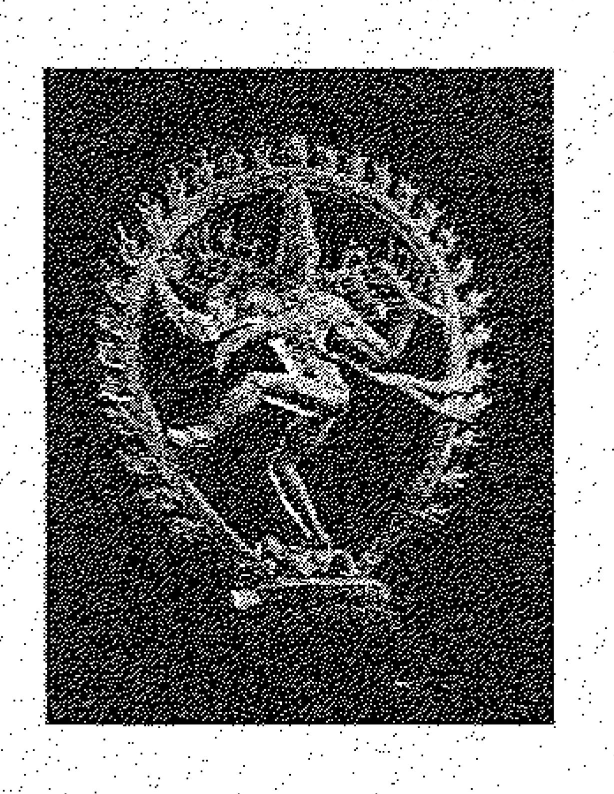
اعتدت زمنياً على الشرق من خلال عقدة ماراثون. وأمعنت فى اعتدائها على العرب بحكم الاقتراب الجغرافى والزمانى من خلال عقدة بواتييه. وحينما امتدت يد الاستعمار اعتدت على بقية الشرق البعيد. اعتدت على الهند وشوهت ما أبدعه أهلها من خيال وطاقة تفوق طاقة العقل والذكاء والفرد. اعتدت على الغرب البعيد، بالمفهوم الجغرافى. على معالم حضارتى الأزتك والمايا فى أمريكا اللاتينية بحجة نشر المسيحية ومحاربة الوثنية.

يعتمد (فاوست) - وهذا هو الأهم - على الجوانب الخلاقة لهذه الحضارات وأن أنكر ذلك. اعتدى على الإبداع فى مجال الفنون. قطع على الشعوب حوار الفن من بين أحاديث وهمسات ولمسات الحضارات.

حديث (جارودى) عن الفن يستحق التوقف. ربما بحكم دور الفنون الرائد فى حوار الحضارات. وربما بحكم براعة جارودى نفسه كأستاذ لعلم الجمال، وحكمته فى عرض تأملاته وأحكامه الفنية. وربما بحكم الأمرين معاً. وربما بحكم ألفة موضوع الكتاب نفسه واحتضانه الحميم لكل البشر.

لقد تجول (جارودى) فى أنحاء الكرة الصغيرة. تأمل الفنان الصينى والياباني فى لحظة الإبداع. تأمل أهل جنوب شرق آسيا حينما يرقصون على طبول الحب دون تكلف أو تفلسف. تأمل تبتل الهندى، وعشق صمت غاندى وطاقاته اللامحدودة التى نزعت الحاجز المصطنع بين الغاية والوسيلة. طاف بمساجد المسلمين من حدود الصين إلى قلب الأندلس، واجتهد فى فهم التجريد الهندسى والفكرى والعقائدى. عايش قبائل أفريقيا وتحاور مع الأقنعة والنحت الذى يجسم الوهم، ينزل بقدراته الحلم إلى عين المشاهد ويد اللامس.

وتعرض (فاوست) لإحباطات جعلته أو دفعته إلى تأمل أحوال الغير. وأقرب (الغير) إليه كان الشرق العربى. زاره الكثير من الأدباء والفنانين منذ عدة قرون. وارتفع الحماس لنقاء الشرق. فى القرن الثامن عشر، تحدث عنه بطرق غير مباشرة كل من (روسو) و(منتسكيو) و(ديدرو)، وتحدث عنه بشكل صريح (جوته) فى ديوانه الشرقى. اقترب من مفهوم حوار الحضارات حينما قال (توحيد الشرق والغرب وجعل الأخلاق وطراز الفكر فى المنطقتين يفيض بعضها على بعض).. تأمل الشرق بروح أديب جيراردى نرفال. وتأمله بروح عالم إدوارد وليم لين. وتأمله بروح عاشق بريس دافين. وتأمله بروح مصور ديلاكروا. وتأمله بروح فنان تيوفيل جوتييه.. وغيرهم كثيرون وكثيرون.



ريـادة الـفـنـون

بعد أن تحطمت أساطير إقليدس، وديكارت، وأرسطو اكتشف الغرب لا نهايات ثلاث. لا نهاية الصغر التى اكتشفتها الفيزياء النووية. ولا نهاية الكبر التى ارتادها رجال الفضاء. ولا نهاية التعقيد التى خاضها السبرنتيك (تصحيح العقول الإلكترونية لأخطائها بنفسها، بما يشبه الجهاز العصبى لدى الإنسان). لا نهايات تقتضى بدء حوار ا لحضارات على صورة صريحة لتخرج الغربى من أنانيته وعزلته.

الريادة كانت للفنون التشكيلية فى بدء تلمس موضوع الهمس ثم الحوار. أو الانتقال من ألحان متفرقة إلى منظومة هارمونية غيرمصطنعة. ويقول جارودى.. (على الغربى أن يعى معنى - عروق التنين - فى التشكيل الصينى، والياباني. يقول رسام من عصر (سونج) القرن الحادى عشر، إن مجارى المياه هى عروق الجبل. وإن الأعشاب والأشجار جدائله. والضباب والغيوم لونه). اللوحة فى التشكيل بهذا المنطلق تعنى تنغيماً منتظماً بين أدوات الطبيعة.

الإنسان فيها شبح ضئيل. ليس هناك ما يدعو لتضخيم حجمه ودوره فى كون لا محدود فى زمانه ومكانه. الإنسان المرتفع عن المادة يعرف كيف يسيطر عليها. ورسم الصينى بالحبر، أو تسطيحه للمرسوم محاولة لخلق عالم خاص غير عالم الملموس. ومحاولة الفنان الصينى أن يتحرك بكل ذراعه وكتفه دون تحريك معصمه وأصابعه وهو راكع ليرسم، ليس إلا معايشة للحظة إبداع. لحظة إبداع لا يراها إبداعاً، ولكن نوعاً من التعبد. إنه عالم مختلف عن عالم الغربى. منطق مختلف، تأثر ببعض رذاذه «فان جوخ» و«جوجان» وغيرهما.. محاولة للحوار.

على الغربى أن يعى أن فنون أفريقيا ليس مكانها المتحف، إنها فنون معايشة. يقول مالرو «إن المتحف هو الذى يرغم الصليب على أن يغدو نحتاً» ويقول الشاعر ايميه سيزار: «هناك يمكن الإمساك بالحياة وإعادة توزيعها بحسب قاعدة الغناء وعدالة الرقص». فنون أفريقيا تختلط فيها الأقنعة الخشبية بقصص الجدود، بالموسيقى والرقص بطاقة الإيمان الصادق. يقول جارودى: «لقد رأيت رجلاً يموت وهو يلبس قناع قبيلة أخرى غير قبيلته، هذا ما يفعله الإيمان ومن له من أهل الغرب قوة هذا الإيمان؟

على الغربى أن يعى فى الفن الإسلامى أن المسجد بلا ريب هو المثل الرمزى الأعظم. هو نوع من صلاة الحجارة، وملتقى جميع فنون الإسلام. وقد أصاب القائلون إن جميع الفنون تقود فى الإسلام إلى المسجد، والمسجد إلى الصلاة، لكن جارودى رغم إدراكه أن الفن الإسلامى فن معاش وأبدع فى الحديث عن ذلك، إلا أنه لم يستكمل أن الحياة بهذا المفهوم تقود إلى الفن، والفن إلى التجريد، والتجريد إلى الصلاة. المسجد له سمة وظيفية، له دور دينى ودنيوى، فى عمارته وهندسته يلخص حكمة الكون فى قوانين رياضية وموسيقية.

لقد أدرك (ماتيس) و(بول كلى) قيم التجريد الإسلامى وتعمق جارودى دور التصوف فى صياغة فن التبتل، إنه أيضاً فن اللافن لأنه فن اندماج الكل فى واحد، أو الواحد فى الكل. وقد لخص توفيق الحكيم الفارق بين هذا اللون من التشكيل وبين التشكيل على مزاج غربى حينما قال ما معناه.. إن الفنان اليونانى يقلد الطبيعة إلى حد المثالية أو التحدى.. بينما الفنان المصرى القديم يخلق لنفسه عالماً خاصاً وإبداعاً بمقاييس خاصة.

خلق عالم خاص.. من هنا كانت بداية ثورة التشكيل الأوروبى الحديث، من ثورة سيزان على الأبعاد الثلاثة إلى البوب آرت، والأوبتكل آرت، إلى جنون - فاوست - ومحاولاته الهلوسة أو الانتحار عندما يعجز عن الإدراك.

هذا هو «جارودى» الفنان حاولت تقديمه بصياغة خاصة أو عنيت بتقديم رؤيته الجمالية من مسبحته الحضارية. يحاول إيقاظ الغربى.. معجزة اليونان ليست معجزة. لقد أقامت جذورها منابع شرقية. وهو أمر لا يعلى، ولا يقلل من قدر أحد. حضارة الغرب ليست متفردة.

مقاييسها مادية صرفة، ولذلك تصورت نفسها أعظم الحضارات، ولو قيست بمقاييس إنسانية لانحط قدرها عن كثير من الحضارات الأخرى، حضارة الغرب شىء عارض، بل أخطر عارض تعرضت له البشرية منذ القرن الخامس عشر الميلادى.

خطر قد يقود إلى فناء البشرية، على الغربى أن يحاول القضاء على الروح التسلطية فى ثقافته ويستعيض عنها بتصور سيمفونى هارمونى.. اكتشاف للآخرين، تمثل لأبعادهم. معايشة لجذورهم.. حوار مع بنيتهم. على الأقل حوار مع فنونهم. ■

الـصــــــــور:

١ - المفكر روجيه جارودى

٢ - غلاف كتاب (من أجل حوار بين الحضارات)

٣ - الدكتور فرنسيس لامان


٤ - غلاف كتاب (الإسلام فى فرنسا)

٥ - شيراك ورأيه فى الفن عام ١٩٨١. فرنسا تظل أرض الفنون.

٦ - جورج مارشيه ورأيه فى الفن عام ١٩٨١.. الإبداع هو النضال.

٧ - ميتران ورأيه فى الفن عام ١٩٨١.. دور السياسة فى الفن ليس إعطاؤه استعراضاً.

٨ - ديستان ورأيه فى الفن عام ١٩٨١. الفن ضرورة من ضرورات الحرية.



أورهان باموك

نوبل 2006

يراه بعض الأتراك خائنًا سياسيًا من منطلق دعمه لحقوق الأكراد فى مواجهة عنف الدولة التركية ومطالبته باعتراف أنقرة بالمذبحة التى تعرض لها الأرمن خلال الحرب العالمية الأولى على أيدى الجيش التركى وراح ضحيتها ما لا يقل عن مليون شخص، وهو ما ترفضه الحكومة والجيش وغالبية الشعب، إلا أن أورهان باموك الفائز بجائزة نوبل فى الآداب لعام ٢٠٠٦ يظل ذلك الكاتب الجرىء الذى نجح فى لفت الانتباه إلى فن الرواية الحديثة فى تركيا كما لم يفعل كاتب آخر.

ولد أورهان باموك فى ٧ يونيو ١٩٥٢ فى اسطنبول لأسرة من الطبقة الموسرة ودرس الهندسة المعمارية فى جامعة اسطنبول التقنية، ثم درس فى معهد الصحافة بجامعة اسطنبول وتزوج عام ١٩٨٢، لكن زواجه انتهى بالطلاق عام ٢٠٠١ ولديه ابنة واحدة تدعى رؤية.

ومن أهم رواياته «جودت بك وأبناؤه» ١٩٨٢، و«البيت الهادئ» ١٩٨٣، و«القلعة البيضاء» ١٩٩١، و«الكتاب الأسود» ١٩٩٥، و«الحياة الجديدة» ١٩٩٧، و«اسمى أحمر» ٢٠٠١، و«اسطنبول» ٢٠٠٣، و«الثلج» ٢٠٠٤.

وقد فاز بعديد من الجوائز قبل حصوله على نوبل.

وكان باموك قد تعرض للمحاكمة قبل عامين عندما صرح لصحيفة سويسرية بأن هناك ما لا يقل عن مليون أرمنى تعرضوا لمذبحة على أيدى الأتراك فى الحرب العالمية الأولى، لكن المحاكمة انتهت بعد تغيير القانون الذى يعاقب من يتحدث عن ارتكاب الأتراك لمذبحة ضد الأرمن، وذلك فى إطار تحديث النظام الجنائى التركى فى محاولة لانضمام البلاد للاتحاد الأوروبى.

البطل «الغربى»!!

نيكولاس رو

بترتيب مع:
New York review of Books

ترجمة: علاء الدين محمود
محمد مستجير مصطفى
جمال إسماعيل

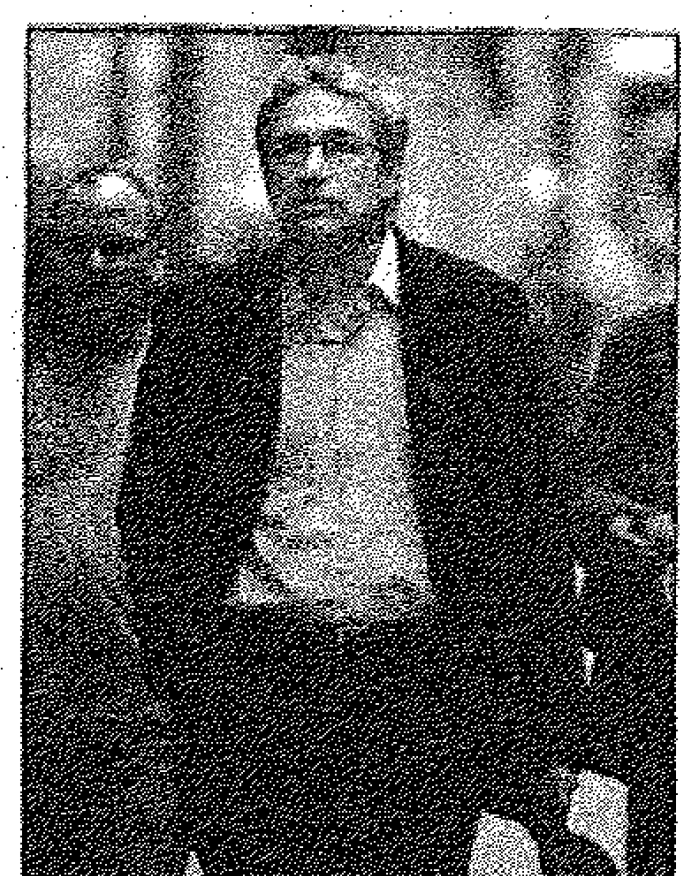
ظهرت لوحات الإعلانات فى جميع أنحاء إسطنبول فى ١٩٩٤ تحمل الكلمات التالية: «قرأت رواية فى يوم من الأيام غيرت حياتى كلها». شكلت هذه الكلمات جزءاً من حملة إعلانية لرواية أورهان پاموك فى ذلك العام، وهى بعنوان «الحياة الجديدة»، وكانت العبارة هى الجملة الافتتاحية بالرواية. ولا يعتبر تسويق الروايات الشعبية بهذه الطريقة شيئاً جديداً، رغم أنه كان أمراً مبتكراً فى تركيا فى ذلك الوقت. غير أن ما جعل هذه الطريقة تبدو شديدة الغرابة هو أن كتابة پاموك لا يسهل تمييزها على الفور كمادة لحملات التسويق الجماهيرية.

ذكر الكاتب والروائى الأمريكى چون أپدايك فى معرض إطرائه على رواية «الحياة الجديدة» قائلاً إن پاموك «بذكائه الموضوعى وزخارف تأمل الذات التى تشبه الأرابيسك يشير ضمناً إلى پروست». إلا أن أپدايك أشار أيضاً إلى أن پاموك كان الأكثر غرابة بين الكائنات الأدبية، «سواء بين مؤلفى الأعمال الأكثر مبيعاً أو الكتاب الطليعيين». تضم روايات پاموك الحيل السردية ما بعد الحداثية بكثافة، وينظر إلى أعماله مقارنة بأعمال كافكا وبورخيس وكالفينو وجارثيا ماركيز. يقول پاموك: «باعت روايتى الأولى (جودت بك وأبناؤه، ١٩٨٢) ٢,٠٠٠ نسخة فى تركيا فى العام الأول، بينما باعت روايتى الثانية (البيت الهادئ، ١٩٨٣) ٨,٠٠٠ نسخة، وهو ما كان جيداً إلى حد كبير. لكن الرواية الثالثة (القلعة البيضاء، ١٩٨٥) باعت ١٦,٠٠٠ نسخة، وباعت الرابعة (الكتاب الأسود، ١٩٩٠) ٣٢,٠٠٠ نسخة. فاقت رواية «الحياة الجديدة» غيرها بكثير باعتبارها أسرع الروايات مبيعاً فى تاريخ النشر التركى، وكانت عملية طباعة روايته التالية «اسمى أحمر» فى عام ١٩٩٨ الأكبر على الإطلاق فى تركيا.

ومنذ نشر أول أعماله، رحب به كل من الماركسيين والمحافظين والإسلاميين السياسيين - وإن كان ترحيباً مشوباً بالريبة؛ كان من نتيجته اهتمام إعلامى وشعبى بكتاباته. إلا أن أعماله صبت من الناحية الفنية فى الوجدان التركى الحديث على مستوى أكثر عمقاً. يعترف پاموك أن التيمة الشائعة فى رواياته هى «التغير الثقافى، الحياة وفقاً

أورهان باموك

نوبل 2006



للطراز المستغرب فى بلد غير غربى بصورة جوهرية». كانت أجندة التغريب العنيفة القوة الرسمية المهيمنة على الحياة التركية لأكثر من قرن، وليس باموك إلا نتاج طبقة حاكمة استفادت من هذا النظام.

ذكرت الروائية والصحفية ومترجمة روايته «الثلج» مورين فريلى أن «التغير الاجتماعى فى تركيا يسير بسرعة مدهشة، وإن كانت هذه السرعة مصدراً لقدر عظيم من الألم والحيرة أيضاً». وتضيف فريلى أن «ألعاب الحداثة/ما بعد الحداثة تشتمل على عناصر تنتمى إلى تقاليد متعارضة تتحدى العقل والمنطق إذا وضعت جنباً إلى جنب، بل وتجعل من «السرديات الكبرى» أمراً مستحيلاً، لكن ربما كانت أعماله أقل صعوبة فى الفهم بالنسبة لقارئ تركى حديث على أساس أنها تجربة حياتهم اليومية».

لا يختلف إصدار رواية جديدة لباموك فى تركيا كثيراً عن عرض فيلم بهوليوود. ورغم انتقاد البعض له بأن الناس يشترون رواياته أكثر مما يقرأونها، فإن النقد الأكثر خطورة - من منظور يسارى قومى - هو أنه يبيع إلى جمهور أوروبى، وحظيت وجهة النظر هذه بمصداقية أكبر على ما يبدو حينما حصل باموك على جائزة إمباك وقدرها ١٠٠,٠٠٠ جنيه استرلينى العام الماضى عن رواية «اسمى أحمر».

قابل دانيال كون بنديت، الزعيم الطلابى الراديكالى الفرنسى الذى تحول إلى عضو منتم إلى حركة الخضر بالبرلمان الأوروبى، باموك أولاً فى ٢٠٠١، ودعاه إلى برنامجه التلفزيونى السويسرى حول الروايات. قال بنديت إن باموك «كان أحد المثقفين الذين جعلونى أفهم أهمية انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبى».

قلما تعامل باموك مع القضايا السياسية مباشرة فى رواياته رغم كل المواقف الخلافية التى تبناها، بل إنه انتقد من قبل مؤيديه المتوقعين الذين رأوا أن تأثير الانفصال بين العمل الأدبى والقارئ فى بعض من تكنيكاته ما بعد الحداثية جعل أعماله لاسياسية للغاية. غير أن باموك قال بأن فكرة كتابة «رواية ديستوفسكية سياسية» كانت فى ذهنه عند كتابته لرواية «الثلج». «حاولت فى أواخر السبعينيات كتابة رواية سياسية حول أناس مثلى، طلاب ينتمون إلى الطبقة الوسطى أو العليا الذين يذهبون مع أسرهم إلى المصايف، لكنهم يلعبون أيضاً بالمسدسات ونصوص ماوتسى تونج، بل وراودتهم أفكار خيالية حول إلقاء قنبلة على رئيس الوزراء».

يقول باموك إنه لما قرر كتابة رواية أخرى، «أحببت فكرة هذه البلدة التى يعزلها الثلج والانقلاب العسكرى عن سائر أنحاء تركيا». الرواية التى تقع أحداثها فى عام ١٩٩٢ فى جزء منها قصة حب، وقصة سياسية مشوقة تحكى عن شاعر يزور بلدة بعيدة فى شرق تركيا بحجة القيام بمهمة صحفية. تتضمن كل روايات باموك أجزاء متعلقة بالسيرة الذاتية، لكن روايته الأحدث «اسطنبول» - التى نشرت فى تركيا فى وقت متأخر من العام الماضى، والمتوقع نشرها فى المملكة المتحدة فى ٢٠٠٥ - تمزج بوضوح المذكرات بأفكاره حول المدينة.

ولد باموك فى اسطنبول فى يونيو ١٩٥٢ ويمكن العثور على وصف لحى الطبقة الراقية الذى نشأ فيه فى رواية «الكتاب الأسود». اشترى باموك شقة فى نفس البرج الذى كانت تسكن به العائلة وعاش بها مرة أخرى. ولا تزال أم باموك وأخوه الأكبر، وهو أستاذ اقتصاد، يعيشان فى المدينة.

ذهب باموك وأخوه إلى المدرسة الأمريكية فى إسطنبول حيث تعلما الإنجليزية والتركية. اهتمت المدرسة بالنخبة الاجتماعية وأنجبت عدة رؤساء وزارات أتراك، لكن أغلب خريجيها شغلوا مناصب فى الصناعة والجامعات التركية. يقول باموك: «ذلك النوع من التعليم يجعلك علمانياً ومتغرباً للغاية بدرجة يستحيل معها التواصل بشكل صحيح مع الناخبين التقليديين».





كانت الجامعة حرماً ماركسياً مقاتلاً عندما ذهب إليها باموك فى ١٩٧٠، وكان هو يسارياً. «رغم أننى كنت أقرأ كتابات كل هذه الفصائل الماركسية الصغيرة، لم انضم إلى أى منها، لكننى كنت أعود إلى البيت وأقرأ فيرجينيا وولف. احتفظت بروحى المعنوية - رغم ما أبديت من تعاطف - بقراءة وولف وفوكنر ومان وبروست. أحسست بالذنب، لكننى كنت أرى أنها أكثر تشويقاً».

ورغم كونه يسارياً فقد أحس بالقليل من التعاطف مع الواقعية الاشتراكية لجوركى أو شتاينبك أو بعض روائيى القرى الأتراك. ويقول باموك ضاحكاً: «إن النشر فى إنجلترا وأمريكا وبـ ٣٥ لغة أكثر سهولة بالمقارنة بالنشر لأول مرة فى تركيا». التحق باموك بمدرسة صحافة لا لشىء إلا لتأجيل إدائه للخدمة العسكرية طوال الوقت الذى كان يكتب فيه الرواية. ويرى البروفيسور بارلا بجامعة بيلجى باموك «باعتباره وريثاً على وعى كبير بالتقليد الروائى - سواء فى تركيا أو الغرب».

التحق باموك بمدرسة أيوا للكتابة وقام بالتدريس فى فصول تعليم اللغة التركية، لكنه أقام معظم الوقت فى غرفة صغيرة فوق مكتبة كولومبيا حيث بدأ العمل فى كتابة «الكتاب الأسود»، وهى قصة معاصرة عن محام يبحث فى اسطنبول عن زوجته المفقودة.

يقول باموك إن أول انطباع يشعر به إزاء مبيعات رواياته الآن حول العالم هو وعيه أكثر بتركيته. «اندهشت من استخدام كلمة تركى كمرادف لاسمى. فبدلاً من كتابة «باموك قال هذا أو ذاك» وجدت أنهم يكتبون «ذلك المؤلف التركى قال هذا أو ذاك»، وشعرت بشىء من الانزعاج. فإذا كتبت مقالاً عن بروست أو همنجواى فقد أكتب من حين لآخر عن المؤلف الفرنسى أو الأمريكى، لكن ليس طول الوقت. يبدو أنك إذا كتبت رواية فى ذلك الجزء من العالم، فإن جنسيتك ليست بذات بال، لكنك إذا كتبت رواية فى هذا الجزء من العالم، فإن جنسيتك، بل الأسوأ وانتماءك العرقى له أهميته. عندما يكتب كاتب انجليزى عن علاقة حب، فإنه يكتب عن علاقة حب إنسانية، لكن عندما أكتب عن علاقة حب، فإننى أتحدث فقط عن علاقة حب تركية». ■

لا يختلف إصدار رواية جديدة لباموك فى تركيا كثيراً عن عرض فيلم بهوليوود. ورغم انتقاد البعض له بأن الناس يشترون رواياته أكثر مما يقرأونها، فإن النقد الأكثر خطورة - من منظور يسارى قومى - هو أنه يبيع إلى جمهور أوروبى



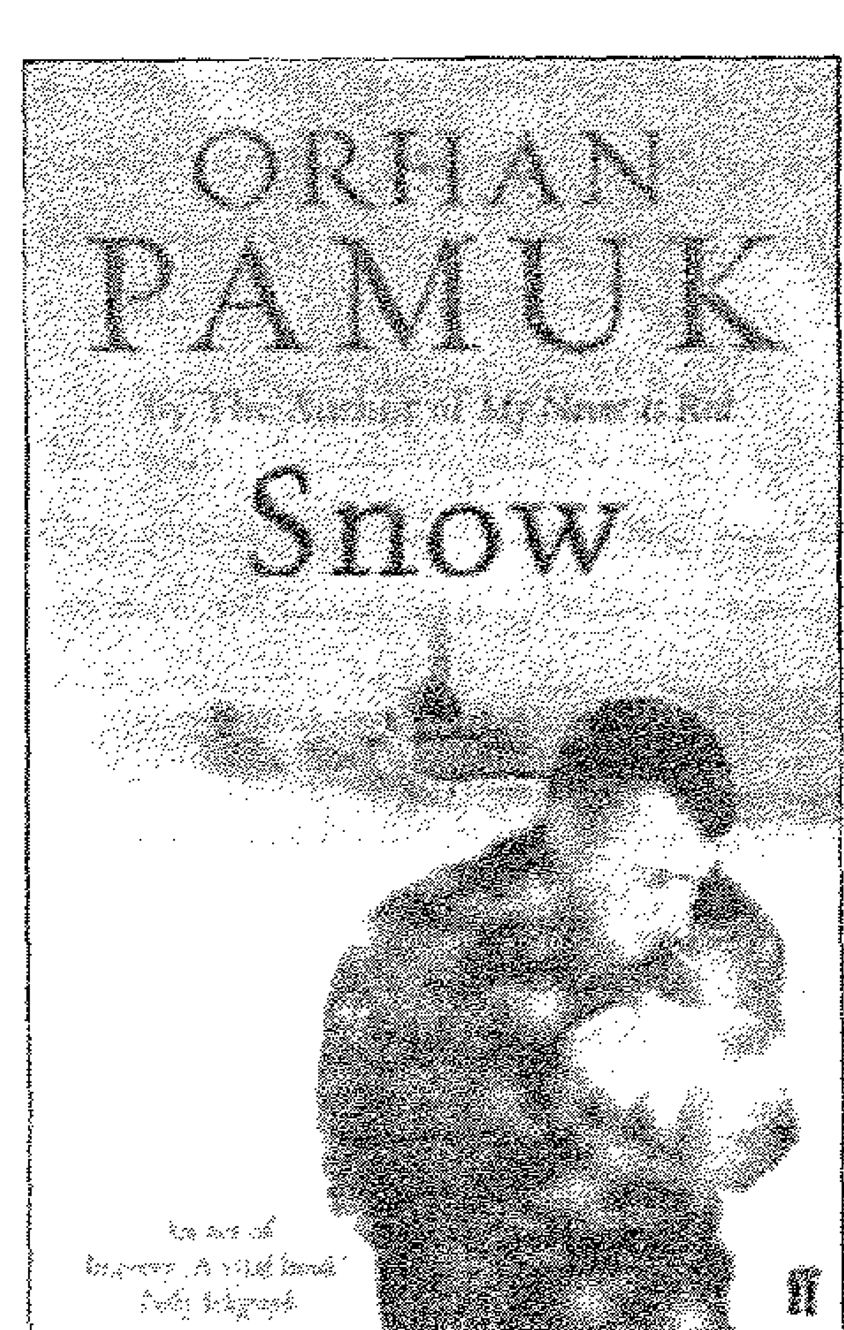
شيزوفرينيا الصوفى

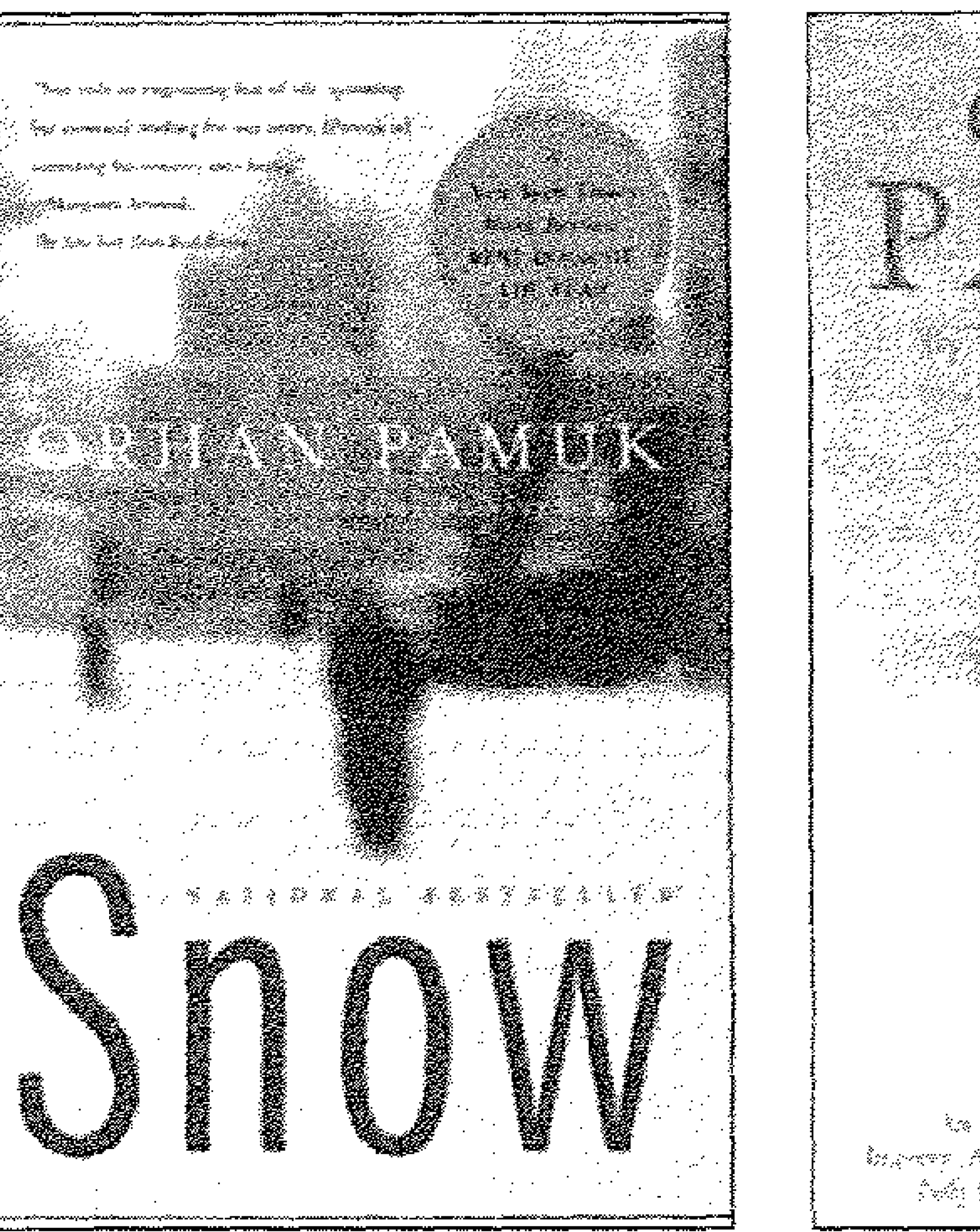
كريستيان كاريل

■■ يرتدى بطل أشهر روايات أورهان باموك «الثلج» معطفًا طويلاً أسود بلون الفحم، ولديه ميل إلى الأفلام الإباحية، وتوق إلى إله القرآن، ولن نعرف أبداً ما إذا كان الرجل الذى يسمى أورهان كابول فى الرواية يتصف بهذه الصفات، لكنه - وهو يقوم بدور الروائى - يخبرنا أن بينه وبين شخصيته الرئيسية، الذى هو أيضاً صديقه، كثيراً من الصفات المشتركة الأخرى، فكلاهما تركى، وكلاهما ينحدر من أسرة بورجوازية استانبولية طيبة ذات نظرة علمانية قاطعة، وكلاهما أديب جمالى، ولهما ذوق شديد التماثل فى النساء، وكلاهما ألف كتاباً باسم «الثلج».

وعمل باموك هو الرواية التى بين أيدينا، وهى تحكى لنا قصة إبداع كتاب آخر وضياعه، مجلد أشعار وضعه صديق باموك الصدوق الذى يحمل اسم «كا». ويبذل باموك كل جهده لكى يوضح أن الاسم فى الواقع شفرة، إنه يتألف من الحرفين الأولين لاسم «كا» الرسمى الحرفين الأولين كاسم مستعار[1] لكن هنالك هاجساً بأن أصوله الحقيقية تكمن فى منطق شعرى، فالكلمة التركية التى تعنى الثلج هى كار، مما يوحى بامتزاج حميم بين الكاتب وموضوعه، وهى لفتة دقيقة تضيع فى الترجمة لكن العلاقة بين «كا» و«الثلج» - كما سنرى - جزء من نسيج الرواية حتى لا نعود فى حاجة إلى من يذكرنا به.

ويشترك باموك و«كا» كذلك فى الجهة التى يقصدانها، إنها مدينة كارس الريفية فى أقصى حدود تركيا الشرقية، وكلاهما توجه للزيارة فى الشتاء، حتى تختفى ملامحها الخشنة تحت سقوط الثلج الكثيف.. كا.. كار.. كارس.. وتبدأ القصة بوصول «كا» إلى هناك فى وقت ما فى منتصف التسعينيات، وسيقفو باموك أثره بعد أربع سنوات فى محاولة لاستعادة تجربة صديقه.. وكانت كارس هى الموقع الكامل لهذه الرحلات، فهى - ككثير من مناطق الحدود التى انتقلت من دولة إلى أخرى فى مجرى التاريخ - تجسد الازدواج فلسنوات طويلة كانت جزءاً من الإمبراطورية الروسية لتصبح جزءاً من الجمهورية التركية الوليدة فى عام ١٩٢١، وأفاض باموك فى تمجيد الطابع الأوروبى لمبانيها القديمة.





«الثلج».. أشهر روايات باموك فى طبعتيها البريطانية والأمريكية

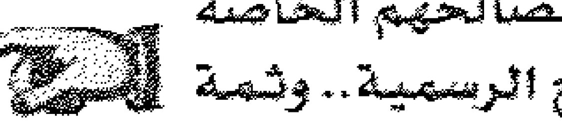
وتكاد الإشارات المتكررة إلى هذه النقطة تصل إلى حد النكتة الجيوسياسية حين نرى أننا الآن على نحو ٧٤٠ ميلاً شرق البسفور، الذى يعتبر عادة الحد بين أوروبا وآسيا، وبالطبع فإن كارس تضم فندق آسيا، لكن «مبانى البلطيق البديعة»، هى التى تبقى فى ذهن الكاتب وبطله. وأنها لسخرية - أن يسافر المرء فى أعماق آسيا لينتهى فى أوروبا - وهى سخرية واضحة بوجه خاص لـ «كا» العائد إلى تركيا بعد سنوات طويلة من المنفى السياسى فى ألمانيا.. وفى نظر سكان كارس كان هذا المعطف الأسود بلون الفحم - الذى اشترى من محل فى فرانكفورت - يميزه كـ «أوروبى» تماماً كلهجة حديثه الاستانبولية المثقفة، وتعليمه غربى الأسلوب.

ولا يعنى هذا بالطبع أنه شعر بأنه أوروبى فى أوروبا، ويبدو أنه كان قد أنفق اثنى عشر عاماً فى فرانكفورت مع نفسه أساسا، فى عزلة شبه كاملة عن المجتمع من حوله. وفى وقت ما كان يتفاخر بأنه لا يعرف كلمة ألمانية واحدة. وسيتضح أن «كا» كان غريباً حتى عن اللاجئين السياسيين الآخرين فى فرانكفورت، وهذا فى الواقع مناسب تماماً لمنفى سياسى «لم ينغمس كثيراً فى العمل السياسى» كما يلاحظ باموك. وفضلاً عن هذا، فقد كان نفى «كا» فى الواقع قائماً على قضية هوية خاطئة، ففى إحدى نوبات الحكم العسكرى المتقطعة فى تركيا - كما يقول باموك فى حديث جانبى - كان على «كا» أن يهرب من موطنه بسبب مقالة مضادة للحكومة نسبت إليه خطأ. وباختصار لم يكن «كا» هو الابن الضال العادى العائد.. إنه غريب حتى بين الغرباء.

غير أنها لم تكن بالتأكيد صدفة أن يشعر أنه منجذب لكارس، وهو مكان مازالت روحه منقسمة انقساماً عميقاً، فنحن نعرف أنها كانت فى السنوات الأولى للجمهورية التركية أحد معاقل برنامج كمال أتاتورك عن التحديث الغربى الأسلوب، أما فى زمن زيارة «كا» فلم تعد هذه الأيام إلا موضع حنين لكبار السن، فقد انحدرت المدينة بصورة غامضة، ودارت السياسة دورة كاملة، وبدأ العلمانيون يتراجعون، وأصبحت كارس - التى مزقها الفقر وحاسة متفشية بتناقص الإمكانات - على وشك انتخاب أول عمدة إسلامى لها (غير أن لمحة أخرى لفشل الأيديولوجية الكمالية تبدو فى الخلفية: الوجود المتلألئ لرجال حرب العصابات الأكراد، بما يكذب اعتناق المؤسس للقومية التركية الاثنية باعتبارها القوة المحركة لدولته الجديدة.

ولم يكن على «كا» أن يذهب بعيداً لكى يواجه هذه التوترات: فهى قائمة فى السبب الظاهرى لرحلته إلى كارس فى المقام الأول، فقد جاء فى مهمة كلفته بها صحيفة استانبولية للتحقيق فى قضية «المحجبات» وهى مجموعة من الفتيات المسلمات يؤثرن أن ينتحرن عن أن يطعن الإملاءات الرسمية بأن يزلن أى مظهر خارجى للدين عند المشاركة فى الحياة العامة. وتلك مسألة تمضى إلى قلب النزاع بين الإحياء الإسلامى فى تركيا المعاصرة والمبادئ التى مازالت ثابتة من التراث السياسى الكمالى، والتى تضرب بجذورها فى الفصل القاطع بين العقيدة والدولة، وسرعان ما جعلته على صلة لا بأسر الفتيات القتلى فحسب، بل كذلك بالدوائر الإسلامية فى المدينة - الصريحة والسرية - فضلاً عن خصومهم الذين يماثلونهم فى عزمهم.

فلا عجب إذن أن ينغمس «كا» سريعاً فى محاولات لا تنتهى عن طبيعة الهوية التركية، وتذبذبها بين قطبى الشرق والغرب المتخيلين. والموضوع مألوف لكل المثقفين الأتراك الذين يعيشون فى بلد لم يتغلب أبداً على إحساس فطرى بالشيزوفرينيا الحضارية، ولكن هنا فى كارس حيث تكرر العنف السياسى عبر السنوات - فإن للجدال إلحاحاً ينفى مظهر الريفية النائمة، وليس من قبيل الصدفة أن يتضح أن المدينة تعانى حالة ولاء منقسم.. فهناك وفرة من الجواسيس والمرشدين، ويتضح أن وكلاء الحكومة يتابعون مصالحهم الخاصة لا المصالح الرسمية.. وثمة



Snow
(الثلج)
Orhan Pamuk
Translated by Maureen Freely
Faber, 436PP., 2004

زائر قادم من الحركات السرية الإرهابية مطلق السراح، ويمكن أن تقتل إذا وقفت فى الجانب الخاطئ من مسألة الهوية، وهذا ما سيجرى بالدقة أكثر من مرة فى مجرى الرواية. فحتى «كا» - المتخرج البرىء، والعاشق ذى العقلية الجمالية، والمتعاطف غريزياً مع المستضعفين، حتى «كا» يمكن أن يكون قادراً على ارتكاب خيانة قاتلة فى سعيه نحو حبه.



رغم كل ما تتسم به رواية «الثلج» من كثافة فى تفاصيل الحياة الواقعية فإنها فى الحقيقة رواية عن بحث، وعن معجزة تنشأ عنه. وبحث «كا» لا يستلهم السياسة، والسر الذى يتمخض عنه ينتمى إلى مجال مختلف تماماً. فمهمة «كا» فى تغطية أخبار المحجبات. الدافع المهنى وراء رحلته إلى كارس - ليست إلا ستاراً آخر. أما السبب الحقيقى لزيارته فهى امرأة تدعى ابيك، كانت عشقه القديم أيام الجامعة. وعادت - بعد أن غادرت استانبول منذ سنوات - إلى مسقط رأسها كارس، حيث تعيش مع أبيها، وهو نشط سياسى يسارى سابق، استسلم الآن إلى خمول وبلادة منتصف العمر، ويدير فندق قصر الثلوج.

كانت أبيك الجميلة قد تطلقت من زوجها مختار، الزعيم المحلى لحزب سياسى إسلامى معتدل نسبياً، الذى يبدو الآن عازماً على كسب الانتخابات القادمة، و«كا» متلهف على الاستفادة من وجودها، ومن المؤكد أنه نجح فى ذلك - فى البداية على الأقل، فقد استجابت لتوسلاته، وأقنع نفسه بأن أبيك على استعداد للعودة إليه فى فرانكفورت، حيث سيعيشان معاً فى سعادة، لكن الآفاق المعتمة لهذه العلاقة اتضحت من الأحداث التى صاحبت موعدهما الأول، حين اغتيل وزير المعارف المحلى انتقاماً لإنفاذه سياسات الدولة ضد المحجبات، وسرعان ما اتضح كذلك أن كلا من أبيك وأختها خديجة - المؤمنة المتعاطفة مع المنتحرات - أكثر تورطاً فى الأزمات السياسية فى كارس مما تعترف به أيهما فى البداية - وإن يكن عبر الرومانسية أكثر منه عبر الأيديولوجية، وكان لهذا التعقيد أثر كالكارثة على «كا»، وعلى تطلعاته إلى السعادة، حالما اتضح أن أعداء الإسلاميين كان يعدون لضربة مضادة.

وطيلة هذا كله كانت الثلوج تسقط كثيفة تغطى كل شىء ونحن نعرف أن «كا» قد رأى كثيراً من الثلوج فى سنواته فى فرانكفورت لكن هذا النوع الخاص من الثلوج - ثلوج كارس - وأبيك، والسعى المحلى المضنى إلى الخلاص - سواء فى العقيدة أو السياسة - يضرب على الوتر الحساس أدبياً.. فهو يحرك الذكريات، ويعيد إلى ذاكرته أيام الشتاء فى طفولته فى استانبول، لكنه يوحى كذلك بالنسيان الذى يفرضه الزمن، والملىء بالكآبة والأسف، إنه يخلص كلا من الجمال والملل، وفى لحظة أخرى تحرك الثلوج هبة مفاجئة من الأشواق الدينية.

«سأل صوت ببعض الضيق: ماذا تعنى بأنك لا تعرف؟ «ألست ملحداً بدورك؟»

أجاب «كا» لا أعرف.

وإذن فقل لى يا هذا: أتؤمن أو لا تؤمن بأن الله القدير قد خلق الكون وكل ما فيه، حتى الثلوج التى تتساقط من السماء؟

قال «كا».. إن الثلوج تذكرنى بالله.

«حسناً.. ولكن هل نؤمن بأن الله خلق الثلوج»؟

ساد صمت.. إن هذا اللقاء يتردد كشوكة رنانة، وبعد عدة فقرات، إذ تعود إليه عشرات التفاصيل عن تغطيته السابقة لمفارقة الثلج الموجود.

سمع «كا» نداءً عميقاً داخله: النداء الذى لا يسمعه إلا فى لحظات الإلهام، الصوت الوحيد الذى يمكن أن يجعله سعيداً، صوت إلهة شعره.. فللمرة الأولى منذ أربع سنوات كانت قصيدة تأتيه، ورغم أنه لم يسمع الكلمات بتدفق كانت مكتوبة بالفعل، وحتى وهى تنتظر فى المكان الذى تختفى فيه كانت تشع قوة وجمال المصير.

وعاد «كا» إلى غرفته فى الفندق، وكتب القصيدة على الفور فى «الدفتر الأخضر الذى جاء به معه من فرانكفورت».

وسمى القصيدة «الثلوج» وكانت فاتحة سلسلة من القصائد الأخرى - تسع عشرة فى مجموعها - وسرعان ما امتلأ الدفتر. ولن نلقى أبداً نظرة على محتويات هذا الدفتر.. فالأسباب ستتضح فيما بعد. يشار إلى القصائد فحسب، وإن كانت هناك كثير من الصور والعناصر المتكررة (ومن العناوين «النجوم وأصدقاؤها» و«الشطرنج» و«صندوق الشيكولاتة»). فإنها تتجمع لتشكل كلاماً غامضاً. وفيما بعد سيستطيع «كا» أن يرى (على حد تعبير باموك) بأنها يمكن أن تخطط فى شكل ندفة ثلج وفقاً للمحاور التى تستلهم شجرة المعرفة عند بيكون»، ولدى الوهلة الأولى قد يبدو هذا أشبه بخدع ما بعد الحداثة التى أصبحنا ننتظرها من ممارسى الشكلية الأدبية على شاكلة بورجيس ونابوكوف، لكن المرء يستطيع بسهولة أن يرى فيها كذلك أحجية متبلورة وفق التقاليد الصوفية العظيمة (يسمى أحد الإسلاميين «كا» «درويشا عصرياً». ومن أكثر مشاهد الكتاب تأثيراً مشهد اللقاء بين «كا» والشيخ الصوفى المحلى.

قال الشيخ «فليباركك الله يا بنى بقبولك دعوتى، لقد رأيتك فى حلمى وكانت الثلوج تسقط».

قال «كا» «وأنا أيضاً رأيتك فى الحلم.. وقد جئت هنا لأجد السعادة».

وشرح «كا» للشيخ التناقض الذى يعيشه: إنه يتشوق إلى الإيمان، لكنه يجد من المستحيل أن يقبل تعاليم الإسلام وتخلفه.. «أريد أن أومن بالإله الذى تؤمن به، وأن أكون مثلك، لكن هناك غريباً بداخلى يبلبل أفكارى». ويحاول الشيخ تهدئته مواسياً (وذات مرة قال له ضاحكا «ألديهم إله آخر فى أوروبا؟». وسرعان ما «تصاعد شعور بالسلام داخل «كا». وسيكون عنوان القصيدة التى نجمت عن هذا اللقاء هو «تماثل خفى» وهى عبارة عادت به إلى أصداء تفكير قديم.

«وبعد فترة طويلة، حين فكر كيف كتب هذه القصيدة تراءت له صورة ندفة ثلج، واعتبر أن هذه الندفة هى حياته مصغرة، والقصيدة التى أطلقت معنى حياته أصبح يراها الآن، قابعة فى قلبها. ولكن - تماماً كما تتحدى هذه القصيدة التفسير السهل. فإن من الصعب أن يقول أى قدر من حياته تحدده التماثلات الخفية التى يسعى هذا الكتاب إلى إماطة اللثام عنها.

ورغم أن «كا» لم ينجح تماماً فى العثور على الإله فإنه يلتقى بهذه التماثلات فى كل مكان حوله أثناء إقامته، ويعتنق أصل هذه القصائد فى تفسيرات تأتى من العالم الآخر. وهو يلاحظ أن الإلهام شىء يأتى من الخارج، ويكاد يكون على الرغم منه: «وفيما بعد سيشير إلى السرعة التى يحدث بها ذلك كدليل على أن هذا وكل ما يتبعه من أشعار - شأنها شأن العالم نفسه - ليس من إبداعه هو». وفى مكان آخر يذكر الملحوظة الواردة فى بداية «كوبلا خان» ويستخلص: «تصور قصيدة رائعة أبدعت نفسها، دون أن يكون على الشاعر أن يبذل أى جهد ذهنى!». غير أن القصائد ليست دواء، إنها لا تقدم حلولاً». ويأمل أن تكون القصائد قد أرسلت لترضيته، لتعطيه الأمل، لكنها حين تنتج يظل يشعر بألم ساحق فى جسده كله، ولذا فإنه يغادر المسرح القومى مكتئباً، فالفن يعطى تعالياً وسيكون فى النهاية أقرب ما يستطيع أن يبلغه إلى الإيمان، لكنه لن ينقذه.. لا هو ولا الحب.

ويكمن سبب ذلك فى التواءة أخرى فى السرد، فقد تبين أن للثلوج دوراً أكثر دنيوية فى هذه القصة. فحين وصل «كا» إلى المدينة سرعان ما تحولت الثلوج الساقطة إلى عاصفة ثلجية عنيفة عزلت كارس عن العالم الخارجى، وتنتهز هذه الفرصة شخصية تآمرية هى سوناى زاى، الممثل المتجول الذى جاء إلى كارس مع فرقة مسرحه الطليعى، التى كانت تخطط لأن تعرض عملاً من أعمال عصر الثلاثينيات الدعائية الكمالية بعنوان «وطنى أم حجابى». والمسرحية التى تصور انتصار المحدثين على تخلف الإسلام - هى استفزاز محسوب موجه إلى المتحمسين للسياسة الدينية فى المدينة.

لكن سرعان ما اتضح أن هذا أيضاً مجرد ستار، فما كان يدور فى ذهنه ليس أقل من انقلاب مؤقت يتولى هو دفته، يرمى إلى القضاء على الخطر الإسلامى، ويجعل منه بطلاً علمانياً (ورغم عدم الإشارة صراحة إلى السابقة فإن كلا من خططه وجمالياته الحديثة للغاية تبدو مدينة بالكثير للكاتب الإيطالى جابرييل دانونزيو، وتأسيسه لدولة صغيرة فاشية مبكرة فى «نيوم» بعد الحرب العالمية الأولى). ويجد سونى - فى وصف ذاتى «على الطريقة اليعقوبية» - كثيراً من الحلفاء بين العسكريين المحليين وعدد من المتطرفين اليمينيين المرتدين، الذين يسعدهم جميعاً أن ينتهزوا الفرصة ليسووا الحساب مع المعسكرات الدينية، وموضع غضبهم الخاص هو «بلو» - المناضل الإسلامى التآمرى المتطرف الذى استقر فى كارس تعاطفاً مع المحجبات. وسيفوزون فى النهاية - ولكن ليس قبل أن يكون «كا» قد اجتذب بعمق إلى كلا جانبى النزاع.

وسوناى وبلو - شأنهما شأن باموك و«كا» - توأمان من نوع ما (حتى وإن كانا متعارضين أيديولوجياً) فكل منهما متطرف سياسى كاريزمى يريد إعادة صنع العالم، وكل منهما يفهم قوة الثقافة كسلاح سياسى، فسوناى - ككثير من أسلافه الفاشيين - يرى السياسة كعمل فنى وليس العكس، وكجزء من لعبة ابتزاز سياسى، سيجبر شقيقة أبيك على أن تخلع حجابها على المسرح كجزء من المسرحية، فى قضاء رمزى على مثل خصومه العليا، أما بلو فهو قد اكتسب الشهرة فى البداية لتهديداته ضد السلوك «غير الإسلامى» لمضيفى لعبة الاستعراض، وهو يطرح على «كا» خطاباً طناناً طويلاً عن أهمية «الشاهنامة» - كلاسيكية الأدب الفارسى منذ ألف عام. وليس فى العمل كثير مما هو إسلامى، لكن بلو يبدو وكأنه يصل به إلى غاية هى حماية تقاليده الثقافية «الخاصة»، إنه يتحدى «كا» لأن يبحث «ما إذا كانت هذه القصة من الجمال بحيث يمكن لإنسان أن يقتل من أجلها». ولكن على الرغم من ادعاءاتهما فإن كلا الرجلين جاد تماماً، فكل من سوناى وبلو فنان بطريقته، لكن كلا منهما على عكس «كا» بصوفيته مقتنع بأنه يعرف كيف يمكن حل الأسرار العلمانية، وعلى عكس «كا» الذى تصل ندفات ثلوجه إلى أن تجسد «تفرد» الخبرة الفردية، فإن كلا من بلو وسوناى يستحوذ عليه إنفاذ رؤى توافق لا تترك مكاناً واسعاً

لأبرياء. ولا يشعر أى منهما بقلق أمام احتمال إيذاء أحد، لكن كليهما سيعدان من الضحايا فى نهاية القصة.

وما يتفوق فيه باموك حقاً فى هذه الرواية هى المهارة التى يسمح بها لهذه القوى بأن تجر إحداها الأخرى، فبايك - مثل السيتوفسكى السلف الأدبى الذى تحوم روحه على الكتاب بصورة ملموسة - يبدو أنه يقدر السياسة - كفرصة عظيمة لأن يترك شخصياته تطنطن بكل الوان الطرق الإنتاجية[1]. إن البساطة وتلاحم الأيديولوجية مغريان، لكن ما يحويان من مبادئ نادراً ما تثبت أمام الواقع الاجتماعى، وبدلاً منها نطرح علينا دوامة من الدوافع، ومن فصولى المفضلة فصل يجمع معاً حشداً من راديكاليى المدينة فى «اجتماع سرى» (كل كلمة فيه تركبها الدولة) عن كيفية الاستجابة للانقلاب، وتتداخل المناقشات الكبرى عن المسائل ذات الأهمية العالمية مع عمليات الثأر الشخصى، وصغائر الحديث الكوميدية، وأحاديث النميمة، ويقوم واحد من «اشتراكيى الموجة القديمة» بالإبلاغ عن الاجتماع للسلطات المختصة.

لم تكن نواياه خبيثة، لقد فعل ذلك لمساعدة الاتحاد على تجنب تحرش الشرطة. وسيقوم بإبلاغ الدولة بأى أنشطة لا تروق له. وأغلبها تبدو له عند استرجاعها غير ضرورية - لكنه فى أعماق قلبه كان فخوراً بأن هناك عصاة يناضلون من أجل القضية، فخوراً إلى حد أنه سيتباهى بحالات إطلاق الرصاص والاختطاف والضرب والقصف الاغتيال أمام كل من يسمع.

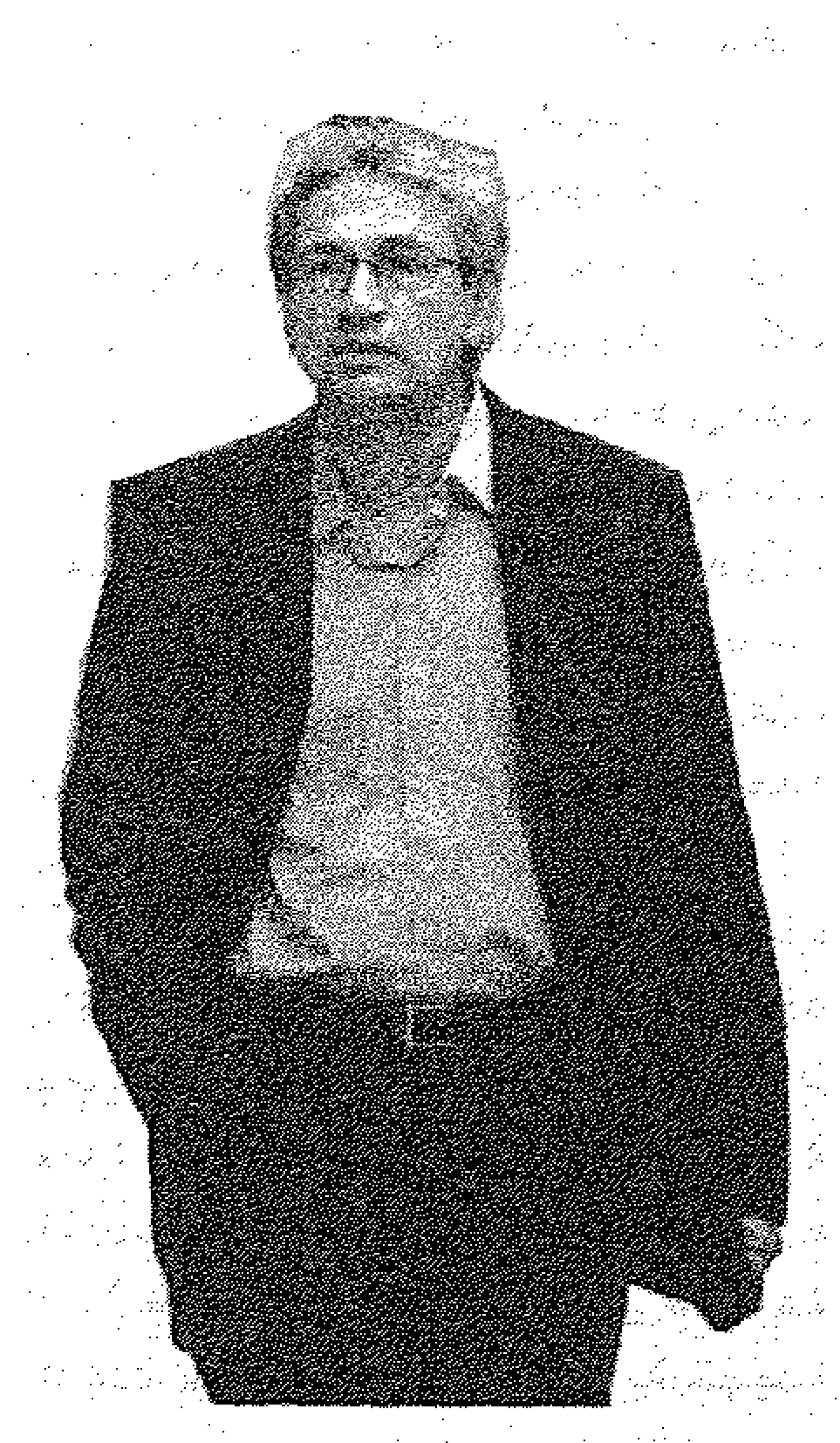
و«كا» قادر على الاستماع بتعاطف حتى مع ممثلى أشد الآراء تطرفاً، لكنه أيضاً لا تخامره أى أوهام عن الغايات التى قد تقود إليها السياسة.

«فعند بلوغه الثلاثينيات كان قد رأى كثيرين من أصدقائه وزملاء دراسته يعذبون من أجل مبادئ حمقاء، بل حتى خبيثة، ثم هناك هؤلاء الذين قتلوا بالرصاص وهم يحاولون سرقة البنوك، وأولئك الذين صنعوا قنابل انفجرت فى أيديهم، وأمام رؤية فساد مثله العليا عند وضعها فى التطبيق آثر «كا» الابتعاد عنها عموماً وإذا كان من شأن النشاط أن يغير العالم فإننا نكون مخطئين إذا اعتقدنا أننا نستطيع دائماً أن نتنبأ بنتائج تصرفاتنا (كالرصاصات التى ارتدت دون تمييز وسط الجمهور حين فقد سوناى انقلابه المسرحى). إننا نعتقد أننا نفهم السبب والنتيجة، لكن الروابط الفعلية قد تكون غامضة، وحين وصل «كا» إلى كارس حكى له عن اغتيال العمدة السابق، ومع نهاية الرواية سنكون قد استمعنا إلى ثلاث روايات مختلفة عن الوفاة، ولم تحل أبداً الأحجية حسب الكلمة المحببة لباموك.

دارت السياسة دورة كاملة، وبدأ العلمانيون يتراجعون، وأصبحت كارس - التى مزقها الفقر وحاسة متفشية بتناقص الإمكانات - على وشك انتخاب أول عمدة إسلامى لها



رغم كل ما تتسم به رواية «الثلج» من كثافة فى تفاصيل الحياة الواقعية فإنها فى الحقيقة رواية عن بحث، وعن معجزة تنشأ عنه



والمعتقدات البشرية ليست غنية بالتنوع فحسب، بل هى كذلك فى تدفق دائم، فبعض إسلاميى الرواية - مثل زوج أبيك السابق بدأوا ماركسيين، والأمر نفسه ينطبق على بضعة يمينيين ومع نهاية الرواية كان عديد من الراديكاليين الإسلاميين قد تخلوا عن النشاط السياسى كلية، منضمين إلى طوبيى الأجيال السابقة فى صنوف المستسلمين. وفضلاً عن هذا فإن التسميات الأيديولوجية التى بدأت واضحة غدت غائمة عند فحصها، وعلى سبيل المثال فكلما زاد استحواذ فكرة التعارض بين الشرق والغرب على أذهان شخصيات باموك زاد تقويضهم لهذه الفكرة ذاتها، فالغربيون ليسوا جميعاً بأى حال «ملاحدة»، ولم يفطم بلو على القرآن والمنظر الإسلامى الراديكالى فى القرن العشرين سيد قطب فحسب، بل كذلك بعض التقاليد الغربية عن أيديولوجية تحرر العالم الثالث، وأفلام هوليوود وأثناء «الاجتماع السرى» كان هو الوحيد الذى سبق أن زار أوروبا.

ومن جانبه كان «كا» يقول «أردت أن أكون غربياً ومؤمناً»، ولم تنجح العملية أبداً، لأن «كا» لم يكن تستطيع أن يلتزم فى الواقع بأى منها. كما لا يوفر الحب بها، فهو بدوره نوع من الإيمان، قائم على الثقة بين شخصيتين لا يستطيعان أن يعرفا كل شىء عن بعضهما بعضاً، وحين أراد اتباع سوناى أن يدرجوا «كا» حليفاً فى تعقبهم لبلد اكتشفوا مع الزمن أن أبيك كانت على علاقة فى وقت ما مع القائد الإرهابى المزعوم. وبدوره سيخون «كا» بلو ويخسر أبيك إلى الأبد نتيجة لذلك، فحين طرده مديرو الانقلاب من كارس عاد إلى ألمانيا، وعاش هناك وحيداً بضع سنوات أخرى إلى أن اغتاله قاتل - ثأراً على ما يبدو للإبلاغ عن الزعيم الإسلامى، ولن تعرف أبداً الظروف الدقيقة للمسألة وبالطبع، لكن ثمة شيئاً واحداً واضحاً ببرود.. فهنا أيضاً فشل «كا» فى أن يصبح مؤمناً.

ولكن لعل «كا» كان يستطيع الوصول بعد الموت إلى خلاص من نوع ما، فى الفن - من خلال الوحدة الصوفية - دون دين - التى وجدها فى عمله المسمى «الثلج»، فقرب نهاية الرواية وصل باموك إلى كارس، بحثاً عن خلاصه هو: أن يستعيد على الأقل شيئاً من عمل صديقه، وأن يكتب كتاباً يحيى ذكراه، وكان باموك قد فتش فعلاً متعلقات «كا» فى فرانكفورت، حيث لم يجد أثراً للدفتر الأخضر الصغير الذى يحوى القصائد التى يبدو أنها ضاعت إلى الأبد وربما كان القاتل قد سرقها، وكان باموك يأمل أن يعيد فى كارس بناء مولد القصائد، وربما تسجيلاً لقراءة «كا» لواحدة منها فى أرشيفات التليفزيون المحلى.. وانتهى به الأمر إلى تعقب خطى «كا» زائراً مشاهد الأحداث التى نعرفها جيداً مما جرى من قبل.

وفى الطريق يقابل كثيراً من تفاصيل الطلاسم التى أثرت يوماً على «كا»: الكلب الأسود، ملصق يحذر من أن الانتحار جريمة فى الإسلام، أقراص صغيرة من «جبن كارس الشهير». يقول باموك «وفى ذلك الصباح، وأنا أجوب شوارع كارس، متحدثاً مع نفس الناس الذين تحدث معهم «كا»، وجالساً فى نفس المقاهى، أحسست أنى أكاد أن أكون «كا» الذى جاءنى ومعه أبيك للمرة الأولى ليتناولا حلوى القسطل فى كافيه نيولايف.. حيث سحره جمالها، فوقع فى حبها، بنفس النهاية العقيمة، وغادر المدينة بالقطار، تماماً كما فعل سلفه - ولكن ليس قبل أن تتاح للمحليين فرصة تحذيرنا نحن القراء من ألا نثق فى تصوير الكاتب لهم. وإذ نجد أنفسنا نتعقب آثار خطوات «كا» بترتيب معكوس إلى حد ما. فإننا نكتشف أننا ننعكس فى مرآة بللورية، قد لا يكون التماثل إلا مختفياً جزئياً، لكنه مع هذا يظل فريداً، وقد لا نعرف أى محور فى ندفة الثلج نجد اليوم أنفسنا فيه، ولكن يبقى ذلك الإحساس بأن الوحدة الصوفية التى سعى إليها «كا»، وتتبعها وأثارها باموك قد بقيت بعد اغتيال الشاعر وضياع قصائده، فى حين يضىء باموك الروائى، على طول الطريق، حيرة الهوية فى البلد وأزمة الثقة بين الإسلام والغرب، بعمق خيالى لم نعرفه من قبل. ■

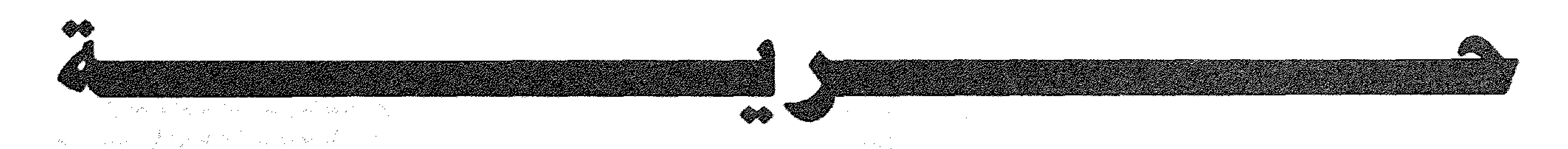
الهوامش

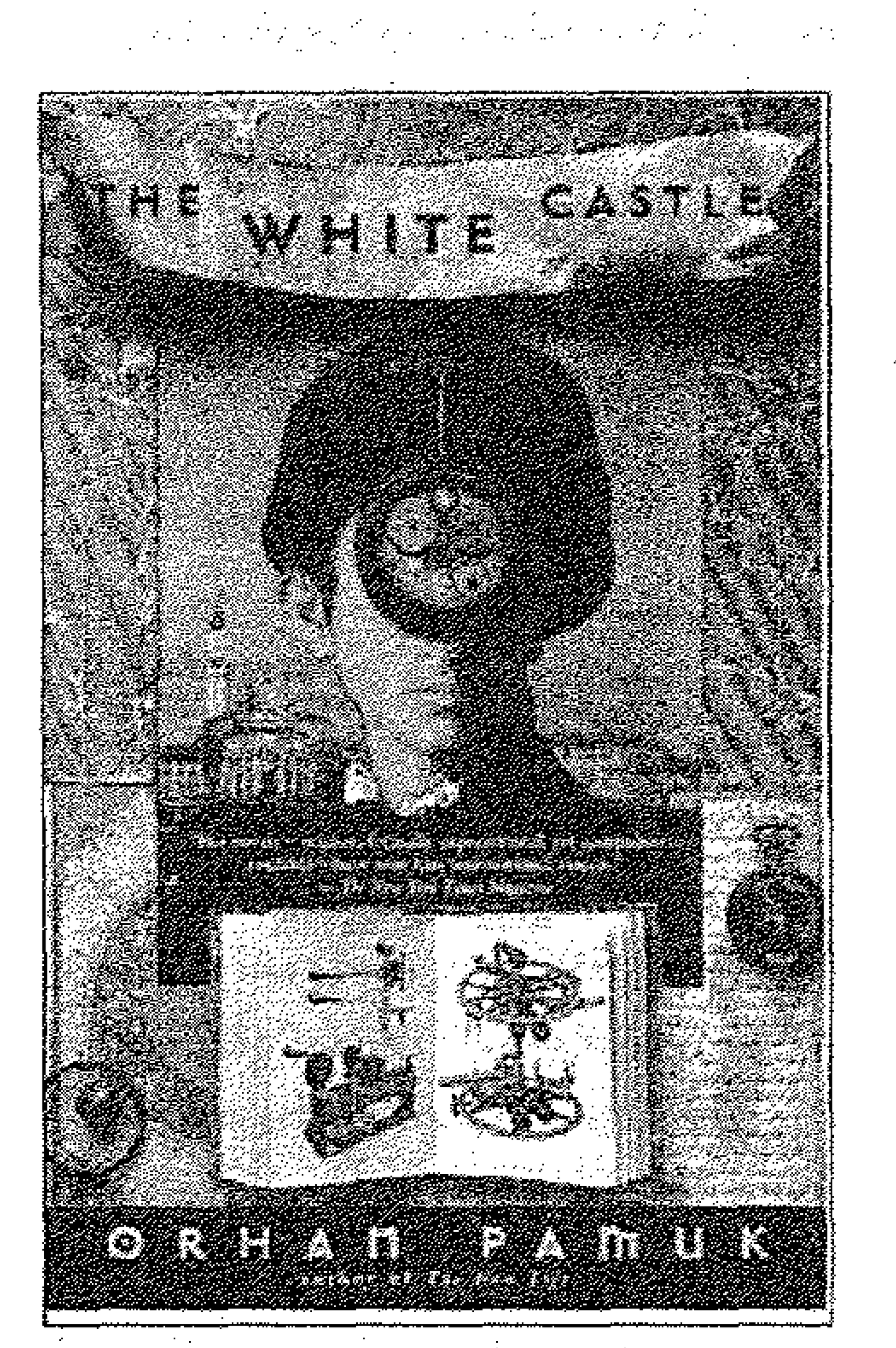
(١) هناك صدى أو اثنان كذلك لشخصية «ك» عند كافكا ولنتذكر مثلاً ملاحظة باموك بأن شخصيته الرئيسية ذات العقلية الطبيعية قد حرصت دائماً على استخدام هذا الاسم المصنوع فى الأوراق الرسمية حتى لو كان ذلك يعنى النزاع مع المدرسين والموظفين الحكوميين.

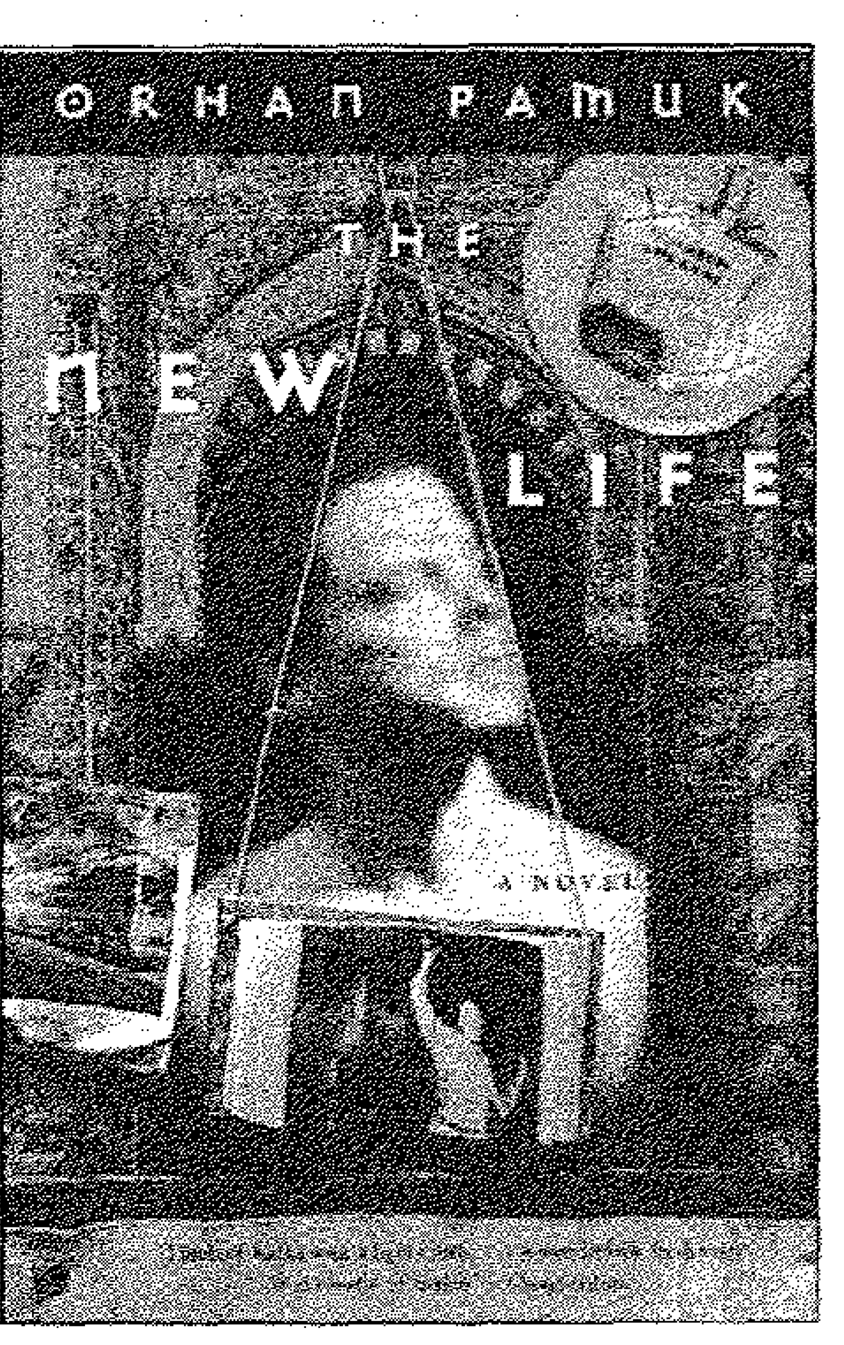
(٢) وهنا أيضاً تمتلئ الصفحات بأسماء شباب ثوريين متحمسين تحولوا إلى رجعيين، وبالحديث المتكرر عن الانتحار والإلحاد، والإرهاب السياسى والسياسة كمسرح خطير للفضائح، وتأملات لاهثة عن العلاقة بين الوطن ومثل «أوروبا» و«الحضارة الأوروبية» و«للمهاتين» الذين تدفعهم المآزق التى يطرحها الإرهاب والتطرف السياسى، نفوذ قوى. ويجد الليننى الأصيل نيكولاى ستافروجين مثيلاً له فى «بلو» الإسلامى الكاتب الكاريزمى، ويبدو تومرجوت بك والد أبيك، اليسارى الذى انزاح عنه الوهم، إعادة صياغة خبيثة لستيفان خوفنسكى، الذى كان راديكالياً وأصبح الآن ليبرالياً جديراً بالاحتقار ومن هنا يبدو طلب بلو أن يعدم «كعمل فردى» «سخرية مع التقديس الغربى للفرد» لغزاً من ألغاز ديستويفسكى.. وقد تحققت له أمنيته.

أورهان باموك

نوبل 2006









أورهان باموك

■■ فى شهر مارس ١٩٨٥، قام آرثر ميلر[1] وهارولد بنتر[2]، الكاتبان الأكثر شهرة وأهمية آنذاك فى المسرح العالمى، بزيارة إلى مدينة استنبول. لكن المؤسف أن الهدف من تلك الزيارة لم يكن لحضور عرض مسرحى أو ندوة أدبية، بل كان تلك القيود الثقيلة التى فرضت على حرية التعبير فى تركيا، والزج بمئات الآلاف من الأتراك فى السجون، فى أعقاب الانقلاب الذى شهدته تركيا فى خمسينيات القرن الماضى. وكما هى العادة دائماً تصدر العديد من الكتاب التعساء قائمة الأكثر عرضة للاضطهاد شديد الوطأة.

وفى كل مرة كنت أعود فيها إلى أرشيف الصحف و«روزنامات» ذلك الوقت، كى أذكر نفسى بما كانت عليه الحال فى تلك الأيام، كانت ترتسم أمامى صورة تقدم تجسيداً دقيقاً لتلك الحقبة ومعظم من عاصروها: الجندرما «عساكر» تحيط برجال رءوسهم محلوقة ويجلسون بوجوه عابسة تزداد عبوساً كلما طال نظر القضية داخل غرفة المحكمة. وبين الرجال كان هناك العديد من الكتاب. وقد جاء ميلر وبنتر إلى استنبول لمساندتهم والالتقاء بهم وبعائلاتهم ولفت أنظار العالم إلى الوقت العصيب الذى يعيشونه. وكانت «الجمعية الدولية للشعراء وكتاب المسرح والمحررين وكتاب المقالة والروائيين» PEN[3] هى التى نظمت تلك الزيارة باتفاق مع Helsinki Watch Committe «لجنة هلسنكى المعنية بحقوق الإنسان». ويوم وصول ميلر وبنتر توجهت، وأحد الأصدقاء إلى المطار لاستقبالهما، وكنا قد كلفنا بمرافقتهما.

كنت قد تقدمت إلى هذه الوظيفة ليس بشغف السياسة بل لأننى روائى يجيد الإنجليزية بطلاقة. وقد سعدت بالوظيفة ليس لأنها وسيلة لمساعدة أصدقاء كتاب فى محنة، بل لكى أكون، ولو لبضعة أيام، فى صحبة اثنين من كبار كتاب العالم.

وبصحبة ميلر وبنتر زرنا دور نشر صغيرة تجاهد من أجل الاستمرار، صالات تحرير وبث أخبار تعيش الأزمة، ومقار مجلات صغيرة مظلمة على حافة الإغلاق. تنقلنا من منزل إلى منزل، ومن مطعم إلى مطعم، للقاء كتاب فى ورطة هم وعائلاتهم.

كنت، وإلى تلك الفترة، أقف على هامش السياسة ولا أخطو إلى داخلها إلا مجبراً. لكننى، وبينما كنت أستمع إلى حكايات خانقة عن الكبت، القسوة، والشر المطلق، شعرت بانجذاب مشوب بالذنب إلى هذا العالم، وأننى مشدود إليه، أيضاً بمشاعر التضامن وإن كنت قد شعرت، فى الوقت نفسه، برغبة مساوية ومناقضة، تدفعنى إلى أن أنأى بنفسى بعيداً عن هذا كله وألا أفعل شيئاً فى حياتى سوى تأليف الروايات الجميلة.

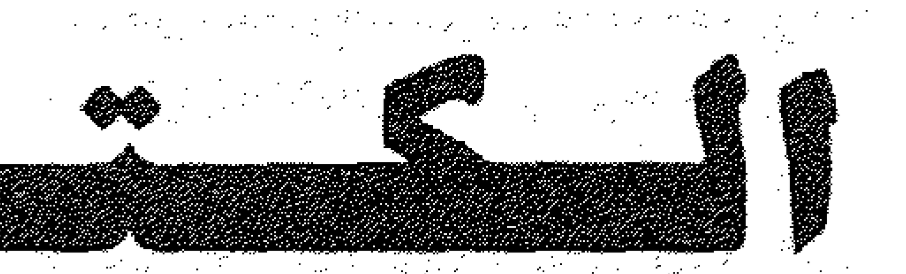
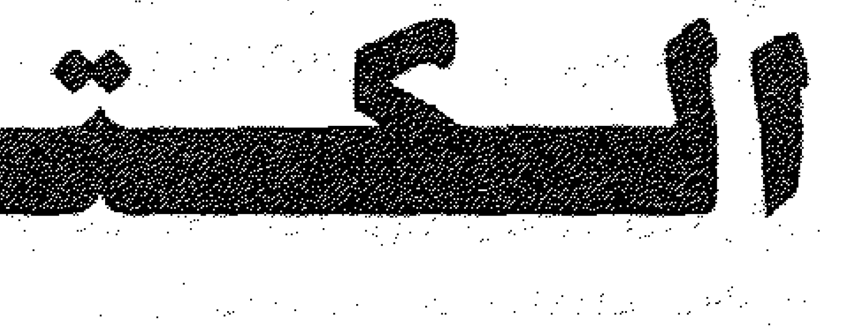
ونحن نتنقل داخل سيارة أجرة من موعد إلى موعد، وسط زحام المرور فى استنبول، أتذكر أننا تبادلنا الأحاديث حول الباعة والعربات التى تجرها الخيول وأفيشات الأفلام السينمائية والنساء السافرات منهن والمتشحات اللاتى يثرن دائماً اهتمام الزائر الغربى. أتذكر أيضاً، وبشكل أكثر وضوحاً صورة: أنا وصديقى المرافق نقف عند نهاية ممر طويل فى «هيلتون» استنبول نتبادل همساً مضطرباً إلى حد ما، بينما ميلر وصديقه بنتر يجلسان يتهامسان بحدة غامضة مماثلة. لقد بقيت هذه الصورة محفورة فى الذاكرة المضطربة ربما لأنها ترسم فى اعتقادى، تلك المسافة الشاسعة ما بين تاريخنا المعقد وتاريخهم، وتوحى فى الوقت نفسه بأن التضامن العزائى بين الكتاب كان ممكناً.



فى كل اجتماع آخر مع كتاب داخل غرف معبأة بالدخان، كنت أشعر بالكبرياء المتبادل والعار المشترك. لقد أدركت ذلك وكان التعبير عنه علانية أحياناً، وألمسه بنفسى فى أحيان أخرى أو آراه فى تلميحات وتعبيرات الآخرين. كان معظم الكتاب، المفكرين، والصحفيين، الذين التقينا بهم، غالباً ما يعرفون أنفسهم، فى تلك الأيام، بأنهم من اليسار. لهذا يمكن القول بأن مشاكلهم كانت ذات علاقة بالحريات التى يحظى بها الديمقراطيون فى الغرب الحر. بعد ذلك، وبعشرين عاماً أرى ما يقارب نصف هؤلاء يقف فى صف واحد مع أصحاب الاتجاهات القومية المتنازعة مع اتجاهات غربية وديمقراطية. ومن المؤكد أن هذا الأمر يشعرنى بالحزن.

لقد تعلمت من تجاربى، كدليل، والتجارب المشابهة لآخرين، شيئاً نعرفه جميعاً وأرغب فى انتهاز الفرصة للتأكيد عليه الآن: إن حرية التفكير وحرية التعبير هما من الحقوق الأساسية العالمية للإنسان دون النظر إلى طبيعة الدولة. وهذه الحريات التى يشتهيها الإنسان المعاصر، كما يشتهى الخبز والماء، لا يجب تقييدها باستخدام عاطفة قومية أو حساسيات أخلاقية، أو مصالح تجارية أو عسكرية. والأخيرة هى الأسوأ على الإطلاق. وعندما يعانى العديد من الدول خارج العالم الغربى، وبخجل، من الفقر، لا يكون ذلك بسبب أنها تملك حرية التعبير، بل بسبب أنها لا تملك هذه الحرية. وبالنسبة لهؤلاء الذين يهاجرون من دولهم الفقيرة إلى دول الغرب والشمال، هرباً من صعوبات اقتصادية واضطهاد وحشى، يجدون أنفسهم، وكما نعرف، تحت وطأة وحشية أشد، بسبب عنصرية يتعرضون لها فى دول غنية. نعم، يجب أن نتنبه أيضاً إلى هؤلاء الذين يشوهون سمعة المهاجرين والأقليات بسبب معتقداتهم الدينية أو أصولهم العرقية، أو بسبب آثار البطش التى تتركها ممارسات حكومات الدول التى جاءوا منها، على مواطنيها. لكن احترام إنسانية ومعتقدات الأقليات لا يعنى أننا يجب علينا تقييد حرية التفكير. واحترام حقوق ومعتقدات الأقليات العرقية لا يجب أن يكون ذريعة لانتهاك حرية القول. وعلينا، نحن الكتاب، ألا نتردد إزاء هذا الأمر مهما كانت تلك الذريعة مستفزة. إن لدى البعض منا تفهماً أفضل للغرب، وبعضنا يتجذب أكثر إلى هؤلاء الذين يعيشون فى الشرق، والبعض، وأنا منهم، يحاول أن ينفتح على

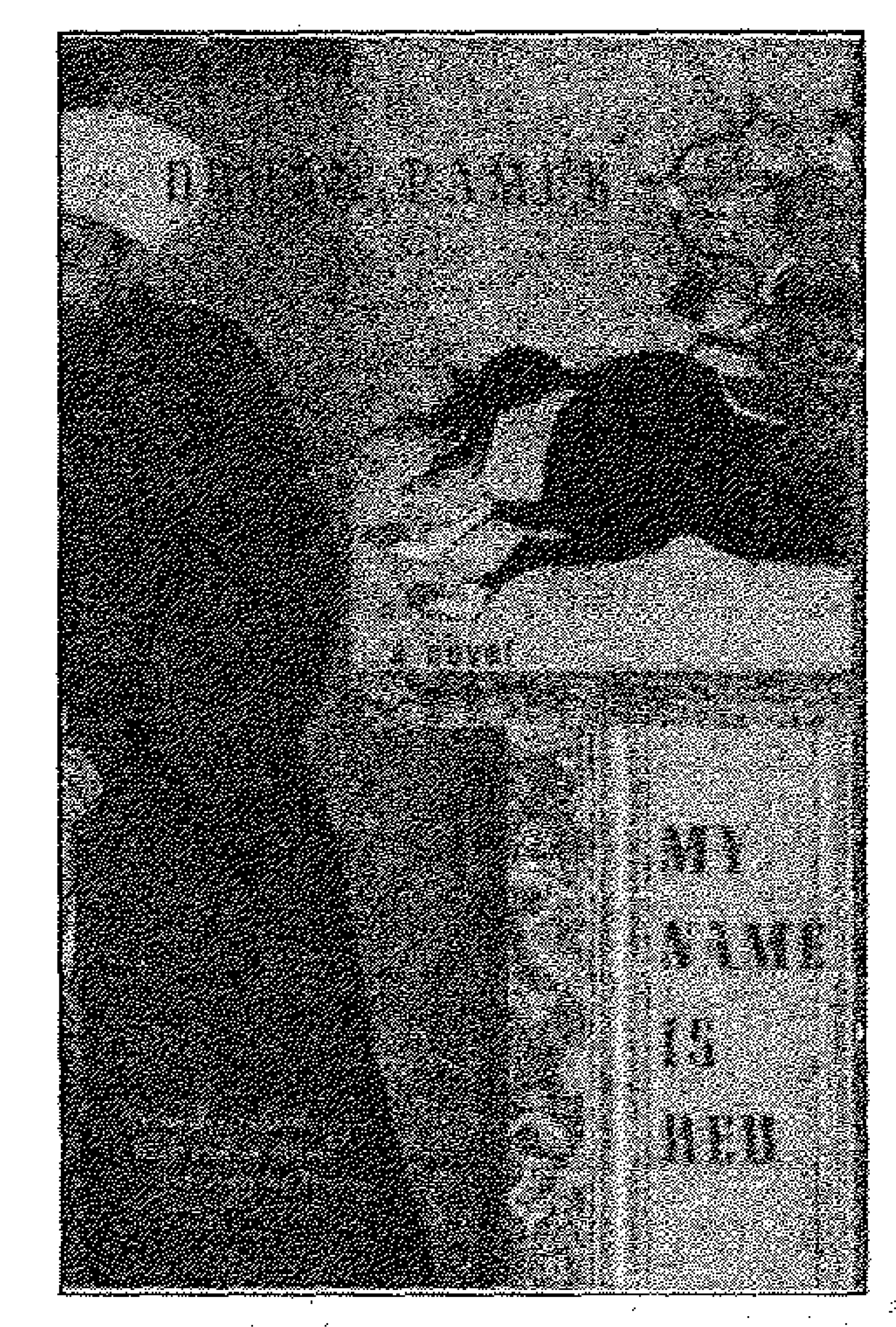
محاضرة ألقاها المؤلف ضمن فعاليات المهرجان العالمى للأدب، والذى نظمته «الجمعية الدولية للشعراء وكتاب المسرح والمحررين وكتاب المقالة» (PEN)، بنيويورك فى ٢٠٠٦/٤/٢٥

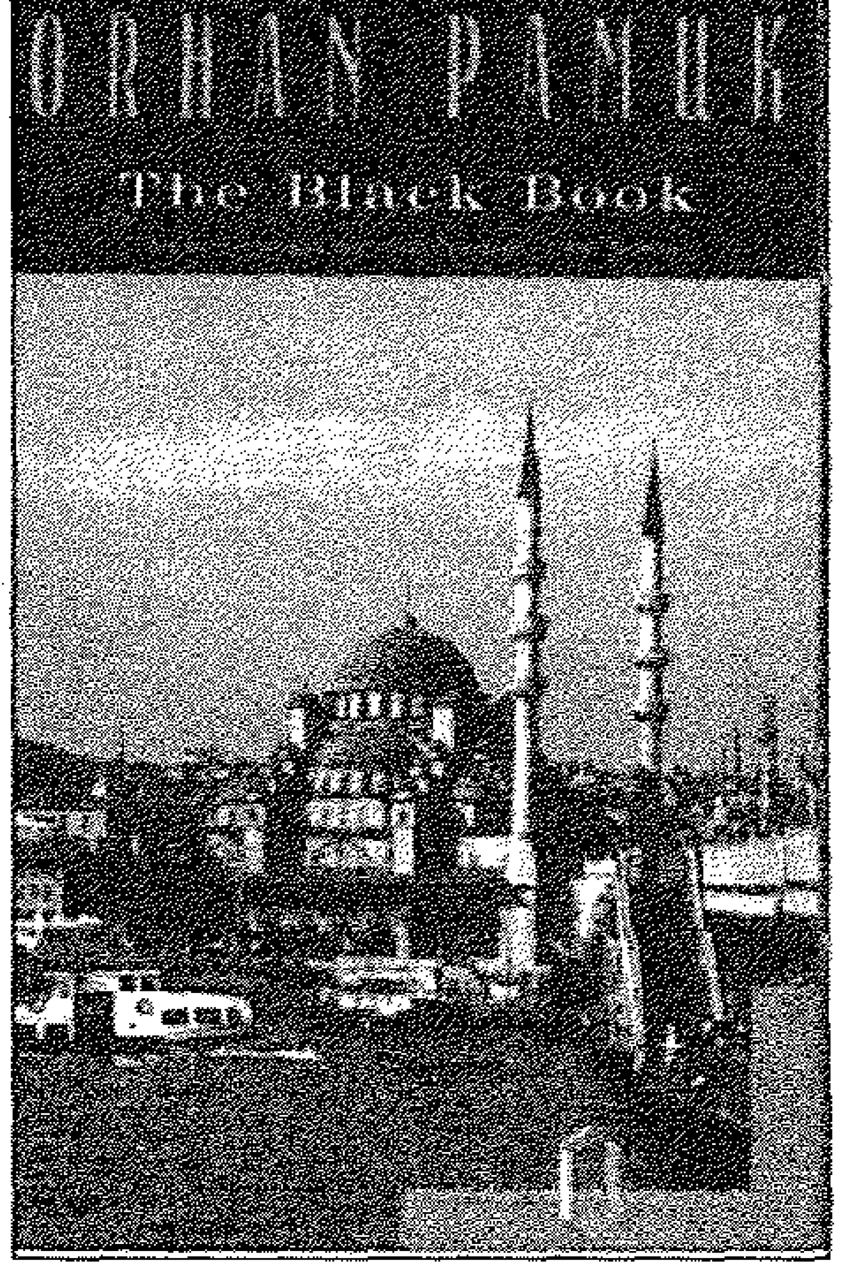
أورهان باموك

نوبل 2006

الكتابة








جانبى هذا التقسيم المصطنع إلى حد ما. لكن ارتباطاتنا الطبيعية ورغبتنا فى فهم هؤلاء الذين يختلفون عنا، يجب ألا تقف فى طريق احترامنا لحقوق الإنسان.

دائماً ما أجد صعوبة فى التعبير عن مواقفى السياسية بشكل واضح، حاسم، وقوى، إذ أشعر وكأننى مدع يقول أشياء ليست صادقة تماماً. سبب ذلك هو علمى بعدم استطاعتى تكثيف ودمج أفكارى حول الحياة فى نغمة موسيقية مفردة أو وجهة نظر وحيدة. أنا روائى فى نهاية الأمر، وصنف من الروائيين الذين يجعلون عملهم هو التطابق والتماثل مع كل شخصيات رواياتهم، وخاصة الشخصيات الشريرة. والعيش، كما أعيش أنا، فى عالم يستطيع فيه شخص ما، أن يتحول، وخلال فترة قصيرة، من ضحية استبداد إلى مستبد، علمنى أيضاً أن الإصرار على التمسك بمعتقدات حول طبيعة الأشياء هو فى حد ذاته عمل صعب. إننى أؤمن أيضاً أن معظمنا تؤانسه، وفى وقت واحد، تلك الأفكار المتناقضة داخل روح الإرادة الطيبة والنوايا الحسنة. إن متعة كتابة الروايات تكمن فى الكشف عن هذه الحالة العصرية المميزة، حيث يتناقض الناس، بشكل مستمر، مع ما فى عقولهم. إن عقولنا المعاصرة غامضة إلى درجة تجعل لحرية التعبير أهمية قصوى: نحتاج «هذه الحرية» لكى نفهم أنفسنا، ونفهم أفكارنا الغامضة المتناقضة، ونحتاجها بسبب الكبرياء والعار اللذين سبق وأشرت إليهما.



دعونى أحكى لكم حكاية أخرى قد تلقى بعض الضوء على العار والكبرياء اللذين شعرت بهما قبل ٢٠ عاماً مضت، وأنا أصطحب ميلر وينتر فى جولات حول مدينة استنبول. ففى السنوات العشر التى تلت تلك الزيارة وقعت سلسلة من مصادفات ناجمة عن نوايا حسنة، مشاعر غضب، إحساس بالذنب، وتباينات شخصية، قادتنى إلى حرية التعبير، منبتة الصلة برواياتى، وقبل وقت طويل من تجسيدى لشخصية سياسية كانت أشد بأساً إلى درجة لم أخطط لها. فى ذلك الوقت كان مؤلف هندى كبير السن، أعد تقرير الأمم المتحدة حول حرية التعبير فى ذلك الجزء من العالم الذى أعيش فيه، قد جاء إلى استنبول وراح يبحث عنى. والذى حدث أننا التقينا فى فندق هيلتون، أيضاً، وفور جلوسنا إلى المائدة بادر السيد الهندى بتوجيه سؤال لا يزال صداه يتردد بشكل غريب داخل عقلى. سألنى: ما الذى يجرى فى بلدك وترغب فى سبر أغواره فى رواياتك لكنك لا تحاول الاقتراب منه بسبب محظورات شرعية؟

بعد السؤال مرت فترة صمت طالت ووجدت نفسى فى خضم تفكير عميق. غرقت فى تساؤل ديستو فيسكى[4] ذاتى موجع. وكان واضحاً أن السيد القادم من الأمم المتحدة يسألنى عن المسكوت عنه فى بلدى، نتيجة للمحرمات والمحظورات الشرعية، والسياسات القامعة. لكنه صاغ السؤال فى إطار ما أكتبه من روايات لأنه مهذب. أما أنا، وفى ضوء تجربتى، فقد أخذت السؤال فى إطار معناه الحرفى. ففى تركيا، وخلال عشر سنوات مضت، كان هناك العديد من الموضوعات التى أغلقت القوانين وسياسات الدولة القمعية، أبواب الحوار حولها. لكننى، وباستعراض هذه الموضوعات، الواحد تلو الآخر، لم أجد موضوعاً واحداً أرغب فى سبر أغواره فى رواياتى. رغم ذلك أدركت أننى سأقدم انطباعاً خاطئاً إذا ما قلت أنه لا يوجد ما أرغب فى الكتابة عنه، فى رواياتى، ولا أستطيع مناقشته لأننى كنت قد بدأت بالفعل تناول كل تلك الموضوعات بشكل علنى ولكنى خارج رواياتى. الأكثر من ذلك أن مجرد التفكير فى طرح تلك الموضوعات فى رواياتى لمجرد أنها موضوعات محظورة، كان يصيبنى بالغضب. وبينما كانت كل تلك الأفكار تعبر خاطرى، شعرت فجأة بخجل من صمتى الذى طال واستقر فى يقينى أن حرية التعبير لها جذورها المرتبطة بالكبرياء، وهى فى جوهرها تعبير عن الكرامة الإنسانية. لقد عرفت على المستوى الشخصى، كتاباً اختاروا طرح قضايا محظورة لمجرد أنها محظورة. أظن أننى غير مختلف. لأنه، وعندما يوجد كاتب آخر، فى دار آخر، ليس حراً، فهذا معناه عدم وجود كاتب حر. هذه. حقاً. هى الروح التى تشكل التضامن الذى تشعر به «الجمعية الدولية للشعراء PEN»، ويشعر به الكتاب فى أنحاء العالم كله.

أحياناً ما يخبرنى أصدقائى بأنى ما كان يجب علىَّ صياغة أمر ما بالشكل الذى صغته به ولو أنك صغته، هكذا، وبأسلوب لا يضير أحداً لما كنت فى مثل ما أنت فيه من ورطة. لكنك إذا ما غيرت فى كلمات المرء وغلفتها بأسلوب يحظى بالقبول، من الجميع، داخل ثقافة مقموعة، وتصبح ماهراً فى هذا الميدان، فإن ذلك يشبه إلى حد ما تهريب بضائع ممنوعة عبر الجمارك. وهذا فعل مشين ومحقر.

إن الفكرة الرئيسية لمهرجان هذا العام «للجمعية الدولية للشعراء PEN»، هى العقل والعقيدة. ولقد سردت كل تلك الحكايات بهدف تجسيد حقيقة واحدة هى أن بهجة التعبير الحر عما نشاء قوله ترتبط بالكرامة الإنسانية رابطة لا انفصام لها. لذا دعونا نسأل أنفسنا الآن عن مدى معقولية تشويه الثقافات والديانات، بل وقصف دولة بالقنابل، وبلا رحمة، تحت اسم الديمقراطية وحرية التعبير. إن الجزء الذى أعيش فيه، فى هذا العالم، لم يعد أكثر ديمقراطية بعد سقوط كل هؤلاء القتلى. إن اضطهاد وقتل آلاف الناس بلا رحمة فى الحرب على العراق، لم يحقق سلاماً ولا ديمقراطية. لقد أصبحت الأوضاع أكثر صعوبة بالنسبة لأقلية صغيرة تقاوم من أجل الديمقراطية والعلمانية فى الشرق الأوسط. وهذه الحرب الوحشية القاسية هى عار أمريكا والغرب. أما المنظمات مثل PEN، والكتاب مثل هارولد بنتر وآرثر ميلر، فهم الكبرياء. ▪

هوامش للمترجم

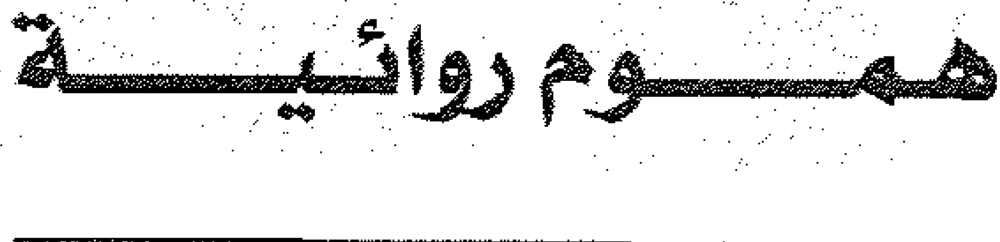
(١) Arther Miller (١٩١٥-٢٠٠٥) كاتب مسرحى أمريكى له العديد من الأعمال ذائعة الصيت، من بينها «كل أبنائى»، و«موت بائع متجول» التى فازت بجائزة بوليتزر للأدب.

(٢) Harold Penter شاعر وكاتب وممثل بريطانى فاز بجائزة نوبل للآداب لعام ٢٠٠٥.

(٣) International Association for Poets, Playwriters, Editors, and Novelists

(٤) نسبة إلى Fyodor Dostoevsky (١٨٢١ - ١٨٨١) الأديب والروائى الروسى العالمى الذى من أشهر أعماله: الجريمة والعقاب، الإخوة كرامازوف، والسكير.

من الغزو إلى الترحال



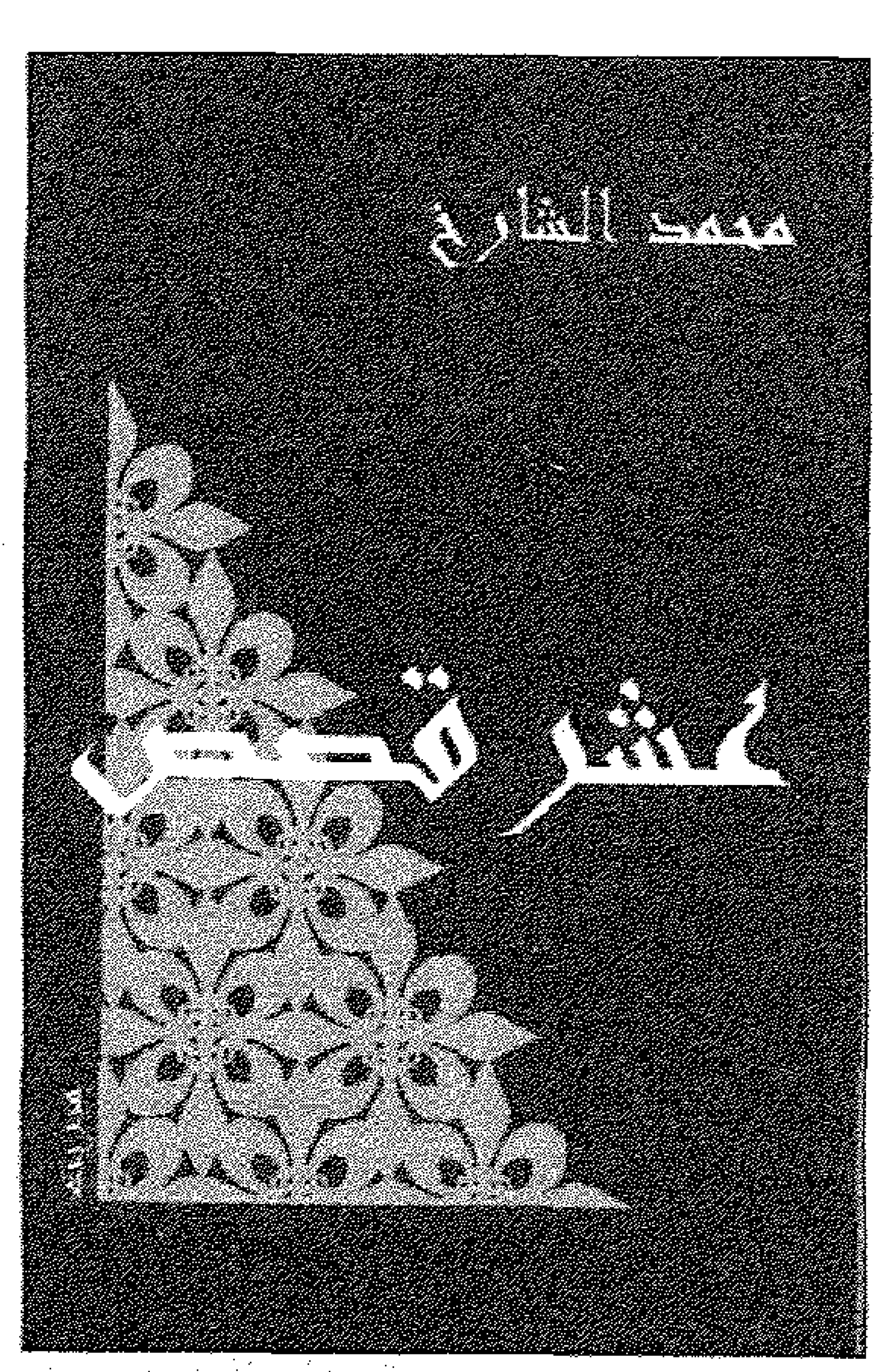
همـوم روائيـة

صبـري حـافـظ

لم أفاجأ عندما تلقيت المجموعة القصصية الأولى (عشر قصص) للصديق محمد الشارخ، لأننى لازلت أذكر - رغم انصرام عدة عقود - الأثر المدهش الذى تركته قصته الأولى «قيس وليلى» التى نشرتها له مجلة (جاليرى ٦٨) فى أعدادها الأولى. فقد كان المثير فى هذه القصة بتناصها اللافت ونزعتها التهكمية الشفيفة أنها ليست كالقصص الكويتية الأخرى التى كانت تتسم بصبغة البدايات القلقة والمتعثرة وقتها، وإنما كانت أقرب إلى القصص العربية الناضجة التى كانت تكتب فى ستينيات القرن الماضى، وتنطوى على كثير من سمات مرحلة التحول الكبيرة فى طبيعة الخطاب السردى العربى آنذاك. ولشد ما أسفت، عندما توقف بعدها عن الكتابة، على خسارة الثقافة العربية لموهبته الباكرة، وخاصة القصة الكويتية التى لم ترق لسنوات طويلة من ممارساتها إلى مستوى الإنجاز السردى الذى حققه الشارخ بقصته الأولى تلك. ويبدو أنه كان عليها أن تنتظر عودته إلى الكتابة حتى ينهض بها من عثراتها التى ظلت تعانى منها لسنوات طويلة. ولم تقترب مما حققه فى تلك القصة الأولى الباكرة إلا بعد انصرام عدة عقود على نشرها. وكنت أشير إلى فداحة خسارة القصة الكويتية لموهبته فى أكثر من مجال، وأقارن ذلك بتلك الخسارة الجسيمة التى انتابت الرواية المصرية حينما كسر عادل كامل، كأخيل، حربته فى مطلع الشباب بعد روايته اللافتة (مليم الأكبر). أو خسارة القصة القصيرة فى مصر بتوقف زميل يوسف إدريس الموهوب محمد يسرى أحمد عن الكتابة فى أواخر الأربعينيات ومطالع الخمسينيات.

ومثل عادل كامل الذى حرص على صداقة الكتاب برغم نجاحه الكبير فى المحاماة، وثرائه منها، وظل عضوا بارزا فى جماعة الحرافيش حتى غادر مصر فى ثمانينيات القرن الماضى أو مطلع تسعينياته، ظل محمد الشارخ حريصا على أن يبقى قريبا من عالم الأدب والثقافة بالقراءة والمتابعة، وعلى الإبقاء على صلته الحميمة به من خلال علاقته الوثيقة بصديقنا المشترك، الراحل العزيز: إبراهيم منصور. ناهيك عن علاقاته المستمرة مع عدد لا بأس به من الكتاب والفنانين التشكيليين من أبناء جيله. وكما ترك عادل كامل الأدب إلى المحاماة فبرع فيها وكون ثروة لا بأس بها من خلالها، انصرف محمد الشارخ بعد فترة عمل فى البنك الدولى إلى تطوير أعماله فى مجالات تجارية متعددة، وإن كنت لا أعرف الكثير عن هذا الجانب فى حياته، فإننى أعلم أن قسما منها - وخاصة ذلك

عشر قصص
محمد الشارخ
القاهرة: دار ميريت - ٢٠٠٦



المتصل بالبرمجة الكومبيوترية التى حقق فيها فتوحات تجارية، وأسدى بها خدمات جليلة للمعلوماتية العربية، على علاقة وثيقة بالثقافة العربية ومستقبلها. فقد حرص الشارخ على تنمية مشروعه التجارى/الثقافى الكبير حرصه على ألا تنقطع شعرة معاوية التى تربطه بالأدب والثقافة. وأنا أعرف أن هذه الشعرة لم تنقطع أبدا بينه وبين الثقافة، فلايزال قارئا نهما لكل جديد فى الثقافتين العربية والغربية على السواء. وكلما التقيت به كان دائما يسأل عن الجديد والجيد فى الثقافة العربية، وكنت أكتشف أنه على علم بالكثير من انجازاتها، وله رأيه السديد فيها.

وبالرغم من توقف محمد الشارخ عن الكتابة لفترات طويلة، إلا أنه لم يهجرها كلية، بل كان يستسلم لمناوشاتها بين الحين والآخر، ويبعث لى كل فترة من الزمن بقصة جديدة كتبها. وكنت أتعامل مع هذه القصص الجديدة باعتبارها نوعا من الكفارة عن هجرته المبكرة للكتابة، وانصرافه عنها بالرغم من عشقه لها، فهى بالنسبة له كالحب الأول الذى لا يسلوه عنه أى حب سواه، مهما كانت عرامته أوعنفوانه. ولا أدل على تمكن هذا الحب منه من تلك المجموعة الأولى التى يصدرها الآن بعد انصرام عدة عقود على نشر قصته الباهرة الأولى. والواقع أن هذه المجموعة الجديدة تشكل علامة فارقة فى تاريخ القصة القصيرة فى الكويت. فبالرغم من متابعتى الواسعة للقصة العربية فإننى لم أقرأ لكاتب كويتى مجموعة تضاهيها من حيث خصوبة التجربة السردية، وثراء العالم، ورهافة التركيب، وغنى اللغة القصصية. فهى مثل قصته الأولى لا تنتمى إلى واقع التجربة السردية فى الكويت - وإن كانت بعض مفردات عالمها السردى طالعة من خصوصية الحياة فى هذه الإمارة الخليجية - وإنما إلى أفق القصة العربية الأرحب، وإلى تجربتها العربية الواسعة الأنضج، وشغفها المستمر بالتجريب فى البنية واللغة والأداة. فنحن هنا بإزاء كاتب متمكن يدرك أن للسرد مستويات متعددة من المعانى والدلالات، ويعرف أن للقصة حبكة درامية لابد أن تشد القارئ وتستحوذ عليه، وينسج تفاصيله السردية بدهاء ماكر ولغة سلسة شيقة، وأهم من هذا كله يصدر فى كتابته عن معرفة عميقة بمادته، وخبرة مستبصرة بما يقدم من شخصيات إنسانية يعريها لنا من خلال الحدث والموقف، وخاصة الشخصيات النسائية الخليجية التى برع فى تصويرها بطريقة جارحة العمق والصراحة.

وتتكون المجموعة من (عشر قصص) كما يقول عنوانها الذى اختار استخدام العدد ولم يشأ إيثار أحد العناوين على

بقية العناوين - كما هو المعتاد - ليجعله عنوانا للمجموعة، ناهيك عن اختيار عنوان مغاير كلية لعناوين القصص. فإذا كان ثمة هنات في هذه المجموعة فإنها تتصل عادة بعناوين القصص التي لم يحسن الكاتب اختيارها في بعض الأحيان. لأن العنوان هو عتبة النص الأولى كما يقول جينيت. ولا يعني هذا أن (عشر قصص) هو عنوان سهل أو عاطل عن الدلالات المتراكبة، ولكنه عنوان دال بما يبديه من تواضع ظاهري يريد به الشارخ أن يؤكد عودته القوية للكتابة بهذا الرقم الدائري الذي يختصر الأرقام كلها ويحتويها معا. هي عودة فيها شيء من الاستحياء إذ تقدم لنا مجرد «عشر قصص» لا مجموعة، ولكن فيها كذلك قدر من القوة، إن لم يكن الغرور بسبب طبيعة هذا العدد نفسها. والواقع أن عنوان المجموعة موفق من هذه الناحية، لأن أي عنوان آخر ربما صرف انتباه القارئ عن إدراك أنه بإزاء عمل ذي محاور متعددة تدور حولها قصصه العشر. أما ما عنيته بهنات العناوين فإنها تتجلى لنا منذ العنوان الأول للقصة الأولى «ابني ليس ابني» والتي كان الأوقع له أن يكون «ابني» فحسب دون هذا الشرح الذي يستبق الكثير من الأحداث، ويفسد على القارئ وقع لحظة التنوير الأخيرة والدالة في هذه القصة الجميلة التي تعد واحدة من أجمل ما قرأت عن تجربة الاحتلال العراقي للكويت. فهي وحدها أبلغ أثرا وأشد وقعا من مجموعة كويتية كاملة عن الموضوع مثل (طلقة في وجه الشمال) لوليد الرجيب، بالرغم من أن بدايات الرجيب كانت من أكثر المحاولات الكويتية وعدا.

التجربة الكويتية

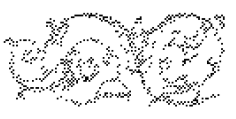
وقصة «ابني ليس ابني» هي مدخلنا للمجموعة كلها من ناحية، وللمحور الأول فيها من ناحية أخرى، وهو محور التجربة الكويتية بخصوصيتها وزخمها الفريد. وتبدأ القصة بمفاجأة الاحتلال العراقي للكويت صباح الخميس الثاني من أغسطس عام ١٩٩٠. وكيف فاجأ هذا الحدث بطلها - أبو حمد أو حسن بن فلاح الفريجي - كما فاجأ غيره من الكويتيين، فقلبت خطط حياته رأسا على عقب. فبدلا من أن يستمتع بحياة التقاعد الرخية التي تتخللها رحلات صيد السمك التي حلم بها مع صديقه - عبد الوهاب المزيني مدير جمعية النزهة التعاونية. وبدلا من أن يفر من الكويت كما فعل أكثر الموسرين، بقي بها ليعيش بطريقته الفريدة هذه التجربة ويقاومها بأسلوبه الخاص. فهو لا يرى الحدث إلا بطريقته البسيطة «الذئب طمع بالشاة». ولذلك يقاومه بطريقة الشاة الضعيفة التي لا تملك إلا مراوغة الذئب. ويعيد الاحتلال أبو حمد إلى عمله الذي تقاعد منه بالجمعية التعاونية ليصبح مراقبا للبضائع ومسئولا عن «تسهيل حصول الضباط والجنود العراقيين على ما يحتاجون إليه من أكل وشرب، بثمن أو بدون ثمن ولكن دون مشاكل»(ص١٢). ومن خلال هذا العمل تتخلق صداقة بينه وبين الرائد مجبل عبد الواحد يبدأ فيها ومن خلالها اكتشاف حقيقة عدوه.

ويقدم لنا النص هذا الاكتشاف لا من خلال السرد أو تأملات الشخصية، وإنما من خلال التجسيد والحدث كي لا يصبح الأمر مجرد رأي يكونه أبوحمد لنفسه، وإنما تصوير سردي يتوجه للقارئ قبل الشخصية حتى تكتشف معه حقيقة الاحتلال وشخصية المحتل معا. وهذا التصوير برغم كشفه عن بشاعة الرائد مجبل الذي يقتل دون أن تطرف له عين، فإنه لا يعريه من إنسانيته، بل يكشف لنا عن التشوهات التي كونت هذا الجانب البشع فيه، والتي أنتجتها منظومتا القهر الاستبدادي والحرب الشرسة. لأنه ما أن تطحن رحى هذه الحرب أبوحمد، وتنال من ابنه حمد الذي قبضت عليه قوات الاحتلال ذات مساء بعدما احتدت المقاومة الكويتية للاحتلال، وأخذ أبو حمد يتعلل بأمل «يمكن كلاب الحراسة تأكل الذئب». حتى يسارع الرائد مجبل بمساعدته. ويرسله بتوصية استثنائية إلى زميل له في البصرة هو مدير السجن الذي أخذوا إليه ابنه. ولما يذهب إليه يعطيه سجينا بالاسم المطلوب، حمد حسن، لكنه يكتشف أن هذا السجين ليس ابنه، وأنه مجرد تشابه في الأسماء. وحينما يريد استبداله بابنه يثور عليه الضابط وينهره طالبا أن يأخذ هذا الولد الذي أفرج عنه وينصرف، فقد تلاعب بالسجلات من أجل الإفراج عنه. ويسقط في يده، فالمفرج عنه لمرارة المفارقة ليس حتى كويتيا، وإنما عراقي من أبناء الفاو خالفت أسرته تعاليم التهجير فماتوا جميعا أثناء القصف عداه، ولايجد أبو حمد مناصا من أن يأخذه معه، وإلى بيته عوضا عن ابنه. فالحرب والقهر تجعل العراقي المقهور والكويتي المقهور صنوين، وتكشف عن الوحدة الأعمق بين أبناء الوطن العربي الواسع. ولا تكمن أهمية هذه القصة في حبكتها المترعة بالمفارقات، وإنما في التفاصيل الدقيقة التي نسجت عبرها آليات الاحتلال والقهر معا، وقدرتها على الكشف عن معادن البشر ووضعهم في مواجهة الوحش فيهم من ناحية والإنسان الهش بهم من ناحية أخرى.

القصتان الباقيتان في هذا المحور الكويتي هما «الحفلة» و«مزاح قاتل». وهما قصتان تعريان لنا المرأة الكويتية بصراحة جارحة، حيث تكشفان عن الكيفية التي تفت بها آليات الثراء الباذخ في نفس المرأة وفي إنسانيتها فتشوهها من الخارج والداخل على السواء. أولاهما «الحفلة» تقدم لنا تنويعا كويتيا على حبكة الفيلم الشهير (عرض بذيء Indecent Proposal) من خلال حفل تتشكل عبره لغة سيميائية كاملة من التفاصيل الدقيقة الكاشفة عن حركية عالم النساء في هذا المجتمع، أو بالأحرى الشريحة التي تعيش في بحبوحة من العيش الباذخ المترف فيه. وهو حفل ينطوي وصف القصة له على تفاصيل تلك اللغة الإشارية/ السيميائية التي تتبلور عبرها صور العلاقات، ونوعية التراتبات الاجتماعية والأخلاقية. وطبيعة القيم التي تنطوي عليها هذه الشريحة الاجتماعية المتميزة. فسارة صديقة لولو صاحبة الحفلة لها طائرة خاصة ستأخذهما غدا لمشاهدة عرض



القصة مترعة بأسماء الأكلات، وماركات الملبوسات، وأنواع المجوهرات، وأماكن الحفلات والعروض الباذخة التي يتردد عليها أبناء هذه الشريحة لاجتماعية المترفة بصورة تشي بمعرفة الكاتب الدقيقة بتفاصيل التجربة التي يكتب عنها



أزياء الخريف في ميلانو. وصديقها السابق، «بشارة»، الذي أقيمت الحفلة على شرفه في زيارته للمدينة بعد غيبة عشر سنوات، وكان يود الزواج بها قبل سفره، قد «تبلين»، أي أصبح بليونيرا كما تقول ميريام الثرثارة التي تبدد بشقشقاتها ملل النسوة المترفات. وقد عاد في زيارة قصيرة للبلاد طلب فيها من أسعد - الذي كان صديقه الصدوق - أن يعد له حفلة يدعو لها كل أصدقائه. أما زوجها أسعد - الذي خطفها من بشارة - فهو الآخر ثري فادح الثراء تنطوي قائمة الطعام في حفلته على الأرنب الكولومبي وسلطة الباذنجان الأوزبكية والبرياني البنجابي والسوشي الياباني وغير ذلك من أطعمة السراة.

فالقصة مترعة بأسماء الأكلات، وماركات الملبوسات، وأنواع المجوهرات، وأماكن الحفلات والعروض الباذخة التي يتردد عليها أبناء هذه الشريحة الاجتماعية المترفة بصورة تشي بمعرفة الكاتب الدقيقة بتفاصيل التجربة التي يكتب عنها، وتعضد مصداقيتها. ويعود بشارة بعد تلك الغيبة الطويلة ليؤكد للولو أنه لم ينسها، ولم ينس وعدهما بالزواج، ولذلك لم يتزوج حتى الآن. ويخبرها أنه لم يجلب لها هدية من الماس حتى لا يشعر بذلك أسعد، «هديتك شيك، شيك بخمسة ملايين دولار تشترين بها ما تشائين من الماس. كدت أنهار. دخل علي من نقطة ضعفي»(ص٤١)، على أن تأتي إلى حجرته في الفندق لمدة ساعة واحدة يقضي فيها وطره منها. ولما تتردد في قبول الشيك، «المبلغ مغر. أين أضع الشيك وأسعد يعرف كل حساباتي»(ص٣٤) تشجعها صديقتها سارة على قبوله. وتبدأ في التفكير فيما ستشتريه به من الماس من عند هاري وينستون أو من عند شانيل. صحيح أن القصة، إرهافا منها للحبكة، تجعل لولو تستنكره بلسانها وحده «ماذا يظن بي متزوجة وفاتحة فخذيها»، وهي بالفعل فاتحة فخذيها ولكنها تختار. فنحن نعرف أنه قد سبق لها، وبمعرفة سارة أيضا وتدبيرها، أن خانت زوجها من قبل مع بيير الملحق الإعلامي في السفارة الفرنسية، عندما أمضت معه يومين في ميلانو وبمباركة من سارة التي تفوق تدابيرها حنكة أي قوادة محترفة. فلماذا لا تخونه مرة أخرى مع بشارة والثمن مغر. فتطلب منه الشيك، ويكتبه لها على عجل، ويسلمه لها «شد على يدي، غدا في التاسعة صباحا، وابتسم: أنا لست عطيل أموت غيرة. أنا بشارة أغار وأقطف»(ص٤٢). وكأي محترفة مدربة تخفي الشيك في صدرها وتتوجه مباشرة للحمام للتأكد مما فيه، فتكتشف أنه شيك بخمسة آلاف، وليس بخمسة ملايين دولار. ولما تخبره أن الشيك به خطأ يتساءل باسما: لماذا؟ لا يوجد غلط «لا بأس الليلة اتفقنا على المبدأ، وغدا يالولو نتفاهم على الثمن»(ص٤٣).

بهذه النهاية المفتوحة يترك الشارخ قارئه وهو لا يشك في أنها ستفي بموعدها معه، ولكنه لا يقفل النهاية فلعل كرامتها تثور، أو لعلها ترفض وقاحته وثقته الصلفة بنفسه فلا تذهب له، وقد تأكد لها أنه سيساوم على كل دولار. فالشارخ مولع بالنهايات المفتوحة التي ترهف من فاعلية السرد وتثير عقل القارئ معا. فقصة «مزاح قاتل» التي تجسد لنا صورة أخرى جارحة الصراحة للمرأة الكويتية - من خلال تصويرها لخزنة المغناج اللعوب التي تستهلك الأزواج كما تستهلك الملابس والمكياجات الفجة الفاقعة - تنتهي هي الأخرى بنهاية شبه مفتوحة، فلا نعرف إذا ما كنت مزحتها



ستقضى بالفعل على سلفتها نعيمة، أم أنها مجرد نوبة سكر قد تفيق منها دونما مشاكل. صحيح أن العنوان «مزاج قاتل» يقفل هذه النهاية المفتوحة إلى حد ما، وهذا يشير إلى ما عنيته من هنات العناوين، لكن المهم فى هذه القصة البارعة هى ما تنطوى عليه من مقابلة بين نمطين مختلفين بل متضادين هما خزنة ونعيمة، تنتمى أولاهما إلى نوع لولو وسارة من الكائنات التى شوهتها الثقافة الاستهلاكية، بينما تجسد لنا الثانية نوعا آخر لايزال حريصا على القيم التقليدية والمواضعات الأخلاقية. لأن صراحة الشارخ الجارحة فى تناول شخصياته النسائية تلك ليست من نوع العداء للمرأة، بقدر ما هى من نوع صراحة الفن الناصعة عندما يتغلغل تحت السطح ويعرى الشخصيات أمام القارئ دونما مساومة. لأن تعرية «الحفلة» لشخصياتها النسائية، وخاصة لولو وسارة، أو تعرية «مزاج قاتل» لشخصية خزنة لا يقل حدة عن تعرية القصة الأولى لكل من شخصيتى بشارة وأسعد، أو عن تناول القصة الثانية لشخصيات الرجال ـ السوسى وفتوح وعبدالله وحتى العم عثمان الذى يبدو أنه يمضى بنفسه لحتفه وسيكون الزوج التالى ـ الذين تزوجتهم خزنة، وامتصت رحيقهم أو أجهزت عليهم الواحد تلو الآخر كما تفعل ملكة النحل. ففى خزنة الكثير من أنانية ملكة النحل وثقتها الفجة بنفسها، حيث تبدو فى القصة وكأنها من تجليات الطبيعة القاسية التى لا راد لها، يسير الرجال منومين إلى فخاخها، وكلما اشتد التحذير كلما تنامت حدة الغواية.

الهم العربى العام

أما المحور الثانى فى هذه المجموعة القصصية فهو ما أود تسميته بمحور الهم العربى العام. ويضم هذا المحور ثلاث قصص هى «ديرة بطيخ»، و«قانا»، و«بيبسى»، توشك أولاها أن تكون أمثولة رمزية Allegory لما يدور فى العالم العربى الراكد والمترع فى الوقت نفسه بالفساد والإحن والصراعات الصغيرة. بينما تردنا ثالثتها «بيبسى» إلى تناقضات التجربة الاشتراكية فى عدن وعالم رواية صنع الله إبراهيم الجميلة (وردة). وتكشف لنا «ديرة بطيخ» عن مدى الكلبية التى تتغلغل فى كل ثنايا الحياة العربية فى أعلى شرائحها وأقربها من دوائر السلطة وصناعة القرار. بينما تعرى لنا «بيبسى» آليات التسلط والاستبداد وهى تتخلق تحت جلد الحلم العربى بالاشتراكية والتقدم والتغيير. أما درة العقد أو درة هذا المحور كله فهى قصة «قانا» التى كتبت عن تداعيات مجزرة قانا الأولى، وهاأنا أعيد قراءتها وأكتب عنها قبل أن تجف الدماء عن مجزرة قانا الثانية فأجد أن كل نبوءات هذه القصة الشعرية الشفيفة قد تحققت برمتها وكأن الواقع يبرهن على حدوس الفن واستبصاراته. فبطلها نبيل أحمد الشاب الوسيم المعروف فى المدرسة والحى بـ«توم كروز» يعيش ما يمكن دعوته بعقابيل المجزرة الصهيونية الوحشية الأولى على قانا قبل عشر سنوات، وينضج وعيه وتتبلور رؤاه نتيجة لما عاشه فيها. وهو من مراهقى الجيل الذى لم يعرف غير الممارسات البربرية الوحشية الصهيونية التى تنتهك أمنه اليومى، بينما تكتفى الأنظمة العربية الخانعة بالشجب والإدانة الشفهية. مات أبواه وأخته نجلاء معهما فى الغارة على كنيسة الأمم المتحدة. وشطرت إحدى قنابل المحتل الصهيونى لفلسطين العمارة التى تقع فيها شقتهم إلى نصفين، دمر أحدهما وبقى الثانى عالقا فى الهواء، ومعه نبيل أحمد وجدته العجوز مريم، الوحيدة التى بقيت من أسرته. وهاهى الكهرباء تنقطع عن النصف الباقى ليلة الامتحان كى تحرمه من التفوق الذى اعتاده. وهاهو صبيحة يوم الامتحان يدور فى الحى، بعدما غاب خليل صديقه وابن عمه عماد ولم يعودا من وادى المقاومة قبل أسبوعين. بينما يطلبه قريبه العميد محسن ليبشره بأنه حصل له على منحة من مؤسسة الحريرى للدراسة بكندا، تكفيرا عن إحساس منه بالذنب تجاه عائلته، ومواصلة منه لدور المؤسسة الخانعة والفاسدة فى شراء الذمم.

وهاهى عجوز الحى المجنونة ـ رمز الموت والزمن المعتوه ـ برائحتها النتنة تحوم حوله وتلتصق به، فيردها عنه، وينزع منها عصاها ويهوى بها على جسدها، فتموت. وتقبض عليه الشرطة، وتعيده إلى العميد محسن كى يحقق بنفسه معه. لكن العميد الذى دبر له قبل أن يحدث شىء من هذا منحة يريده أن يذهب بها إلى كندا أو ألمانيا قائلا له: «ادرس الكيمياء، أصنع متفجرات تحمى بها أبناءك وأبناء أبنائك. نحن لم نقصر. أبوك لم يقصر.... لا تذهب مع المقاومين، لا تفهمنى خطأ. ضحينا نحن كثيرا. مئات غيرك سيضحون بأنفسهم»(ص١٠٥). لكن نبيل لا يفهم هذا المنطق الأعوج، منطق المؤسسة الخائرة التى طالما مرغت شرف العرب فى الوحل والهوان. فيوقعه نبيل أرضا وينهال بمطرقته على نظارته ثم على وجهه وأسنانه حتى يجهز عليه وينطلق بسنواته الغضة وعنفوان رفضه للموت والهوان إلى المقاومة. فنبيل فى هذه القصة الشعرية الجميلة هو رمز المقاومة التى أعادت للعرب كرامتهم فى لبنان فى الشهر الماضى، وزعزعت بصمودها كل الركائز الهشة التى تستند عليها الأنظمة العربية الفاقدة للشرعية. فهو ابن الجيل الذى أزاح عن نفسه الموت بقوة حينما ضرب العجوز الخرفة بعصاها حتى أرداها قتيلة، ثم انهال بعدها على المؤسسة الفاسدة المهلهلة التى يمثلها العميد محسن، والتى حاولت أن تشترى برشاواها استكانته وخنوعه، فأبى. ولم يتوقف إلا بعدما أجهز عليه هو الآخر. لذلك كان تحرره من الموت الذى مثلته العجوز، والعجز التبريرى بكل غواياته الصغيرة الذى يمثله العميد محسن هو المقدمة لانطلاقته المقاومة التى تحققت بها أولى الانتصارات العربية بعد زمن طويل من الانكسارات والنكسات والهزائم، وتبددت بصمودها أسطورة الوهم الصهيونى التى كرسها عجز الأنظمة العربية وعمالتها قبل قوة دولة الاحتلال الصهيونى المدعومة بالغطرسة الأمريكية الجائرة.

من الغزو إلى الترحال



صراحة الشارخ الجارحة فى تناول شخصياته النسائية تلك ليست من نوع العداء للمرأة، بقدر ما هى نوعا من صراحة الفن الناصعة عندما يتغلغل تحت السطح ويعرى الشخصيات أمام القارئ دونما مساومة



مفارقات الحياة الدالة

أما المحور الثالث فهو محور مفارقات الحياة الدالة والذى تدور حولها قصص «وليمة إبراهيم منصور» و«الحسناء» و«زياد غالب وابنه تيمور». وترتبط قصص هذا المحور بالترحال لأن الرحلة عادة أداة الانفتاح على الحياة بمفارقاتها المؤلمة والمدهشة معا. ففى القصة الأولى والتى تعد مرثية جميلة لصديقنا الراحل

إبراهيم منصور، والذى يلعب دورا أساسيا فى القصة الثانية كذلك، نجد أنفسنا فى رحلة فى غابات أفريقيا المفتوحة تردنا إلى رحلات همنجواى الشهيرة فى قلب القارة العذراء. وهى رحلة تكشف لنا عن أبعاد المقولة النيتشوية الشهيرة التى تقول بأن مواجهة الخطر ترهف الإحساس بالحياة وتعزز الوعى بها. والخطر هنا هو خطر الطبيعة بجبروتها العاتى الذى يستعذب السرد ذلك المتلقى فى قبضة نهاياته المفتوحة كى يعيش هو الآخر وقع هذا الخطر الجبار. لكن القصة تكشف لنا أيضا عن مدى وثاقة العلاقة بين المؤلف وإبراهيم منصور الصديق المترع بالحياة والحيوية معا. فصحبة إبراهيم منصور لم تكن تملأ حياته الرفقة والصحبة فحسب، ولكنها كانت تضخ فيها الصخب والحيوية، فتملأها بالحياة. وهذا أيضا ما نجده فى قصة «الحسناء» التى يلعب فيها إبراهيم منصور دورا أساسيا هو الآخر. وتوشك هذه القصة أن تكون تجسيدا عصريا للأسطورة الإغريقية الشهيرة عن ربة الحظ ذات الشعر الذهبى الطويل التى تمر على الإنسان مرة: فتدغدغ شلالات شعرها الحريرى وجهه، فإن لم يقبض على جدائل شعرها الباذخ فى تلك اللحظة المواتية، فقد الفرصة للأبد. فهى كما تقول الأسطورة لا تعود مرة ثانية أبدا. هذا ما تقدمه لنا هذه القصة بحسنائها التى دقت الباب على الراوى وقد جاءته كربة الحظ لتمنحه نفسها، ولكنه لا يقتنص الفرصة، وما أن يفيق من صدمة الفقد حتى يذهب لمطاردتها والبحث عنها، ولكن هيهات. فالأسطورة علمتنا أنك لو ضيعت الفرصة مرة، فقد ضيعتها للأبد. ولا تكتفى القصة بهذا البعد الأسطورى، ولكنها تربطه ـ فى صخب حيوية إبراهيم منصور ـ باكتشاف المدينة، المدينة بالمطلق من ناحية، ومدينة نيويورك فى سعيها لتلخيص هذا المطلق الحضرى من ناحية أخرى.

أما آخر قصص هذا المحور «زياد غالب وابنه تيمور» فإن المفارقة فيها من نوع مغاير تماما. يرتد بنا إلى المحور السابق من حيث الانشغال بالهم العربى العام، لأنها تناوش مدى تجذر الاختلاف بين منطق الحضارة الغربية العقلى الصارم، والذى يجسده الدكتور زياد غالب بثقافته الألمانية الصارمة ـ فالثقافة الألمانية بلوثريتها الصارمة هى ذروة العقلانية الغربية ـ ومنطق الحضارة العربية الانفعالى الذى يمثله ابنه وصديقه ياسين بمزاحهما الصبيانى. فالحبكة الظاهرية فى هذه القصة والتى تتسم بشىء من التهكم الشفيف والدعابة ليست إلا السطح الخادع الذى تسرى تحته المفارقة الحضارية العميقة التى تتناول الأدواء المتراكبة التى تعانى منها حضارتنا العربية بما أخذته من قشور التحديث التى حالت دون فهمها للب العملية التحديثية الغربية وجوهرها. لذلك تجىء النهاية المنطقية الصارمة كصفعة فى وجه الابن وصديقه ياسين علهما يفيقان من سمادير هذرهما السخيف.

ولا يبقى بعد هذه المحاور الثلاثة إلا قصة واحدة هى «رائحة الباقلاء» التى أعتبرها اضعف قصص المجموعة سردا وحبكة على السواء، برغم ما فيها من نزعة تهكم من الذات أفسدتها لغتها السردية غير الموفقة تستخدم فى الوصف عبارات مثل «شاب عفن تجلس أمامه أمه النذلة تلوك علكا طوال الليل»(ص١٧١) أو «وأنا مثل كل الباذخين المبذرين المنحطين الذين تعودوا النوم بغرفة خاصة»(ص١٧٧) أو «وأنا مثل كل السفلة المترفين المبذرين الذين تعودوا أكل اللحم متى شاءوا لم استطع أن أتعشى بطا مطبوخا»(١٧٩) أليس البط المطبوخ لحما. وقد يتغاضى القارئ عن المثلين الأخيرين بدعوى التهكم من الذات، لكن احكام القيمة الصارمة فى وصف الشاب بالعفن وأمه بالنذلة ليست من طبيعة اللغة السردية الناضجة التى تكشف للقارئ عفنه وتجسده أمام القارئ حتى يصل القارئ بنفسه إلى نتيجة أنه عفن يطلق مع أمه طوال الليل روائح كريهة من مؤخرته. لكن هذه القصة هى الاستثناء فى هذه المجموعة التى تشكل علامة فارقة فى مسار القصة العربية فى الكويت. لأن ما يضفى على قصص محمد الشارخ قيمة سردية خاصة فيها هو أن حبكاتها الظاهرية تخفى تحت سطحها مستويات عديدة من الدلالات والخبرات التى تسعى لسبر أغوار النفس البشرية والتعرف على نزعاتها الدفينة. ومن هنا فيه قصص مفتوحة لأكثر من قراءة ليست هذه إلا واحدة منها. ■

كتاب الزاوية

ضيق الفطن

محمد الغزالى

ماذا يحدث عندما يجىء دعاة مسلمون ينتمون إلى السلف ويؤلفون كتبًا تزعم أن فى القرآن نيفا وأربعين آية تقرر جمود الأرض فى موقعها ودوران الشمس حولها.. وهو زعم كاذب لا ينطوى إلا على خليط من الجهالة والكبر! وهو فى هذا العصر فتنة عن الإسلام، وإساءة بالغة لكتابه الأول!!

لو أن بدويًا اعتنق هذا الفكر فليعش أو ليمت به إن شاء!

أما أن يقول باسم الإسلام كلامًا يخالف أبجديات العلم الحديث وحقائقه المستقرة، فمعنى ذلك أنه يفتن العلماء عن الحق، ويجعل جمهرتهم تحس هذا الدين بقية من خرافات القرون المتأخرة. ومن ثم فإن تدريس الفيزياء والكيمياء والأحياء والجغرافيا وبعض الأوليات فى الجيولوجيا والفلك أمر يحتاج إليه المشتغلون بالدعوة حتى لا يصعد مجنون منبرًا ويكذب باسم الإسلام وصول الأمريكيين إلى القمر!

ونصل إلى الحركة السلفية التى قادها فى القرن الماضى محمد بن عبدالوهاب، إن كل غيرة على التوحيد مشكورة، وكل جهد لتنقية العقائد من الشوائب والأقذاء مقدور!

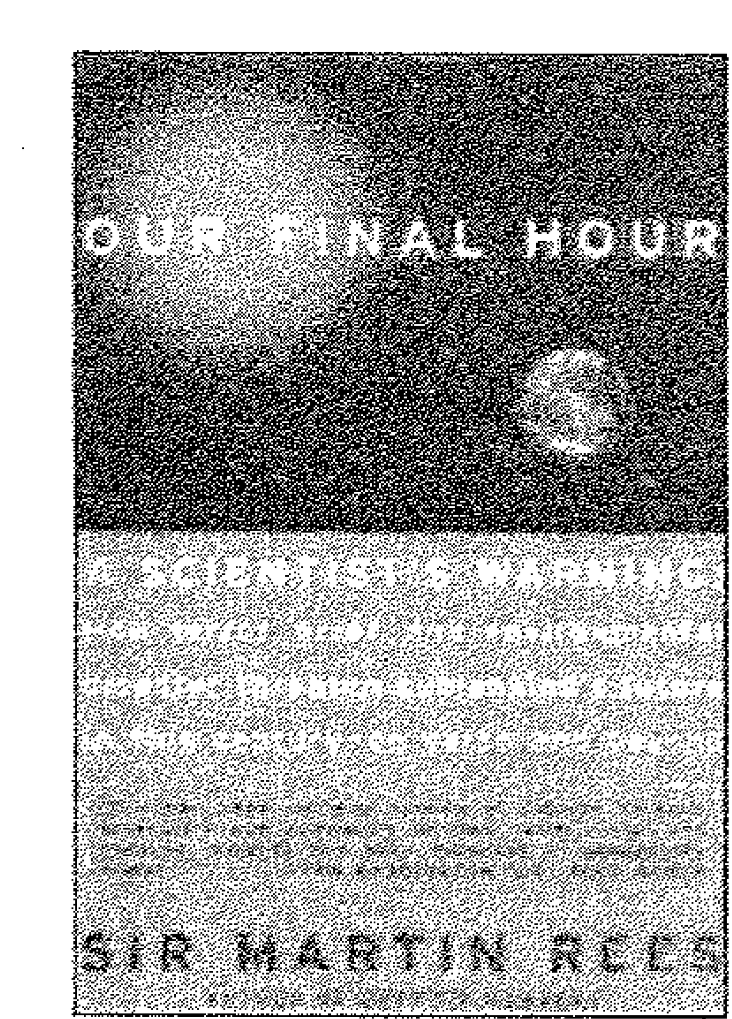
وما أعرف مسلمًا ذا عقل يخاصم هذه الحقائق أو يعترض أصحابها! ولو رزق محمد بن عبدالوهاب أتباعًا ذوى حكمة وبصيرة لكانت الأقطار التى انفتحت له أضعاف مساحتها الآن.

إن الدعاة المصابين بضيق الفطن، واصطياد التهم، وشهوة الغلب يضرون أكثر مما ينفعون.



ساعتنا الأخيرة

مارتن ريز





ت: مصطفى إبراهيم فهمى

فصل من كتاب:
ساعتنا الأخيرة
مارتن ريز
ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمى
القاهرة: دار العين للنشر، ٢٠٠٦

Our Final Hour
Sir Martin Rees
basic books - 2004

يصف إ. أو. ويلسون فى كتابه «مستقبل الحياة» مشهدا فيه صورة تلقى الضوء على الهشاشة المعقدة التى فى «الأرض سفينة الفضاء»: «مجمل الحياة، الذى يعرف عند العلماء بالمحيط الحيوى ويعرف عند اللاهوتيين بالتكوين، هو غشاء رقيق من الكائنات الحية ملفوف حول كوكب الأرض ويبلغ من رقته أنه لا يمكن رؤية سمك لحرفه من مكوك فضاء، ولكنه بالغ التعقيد داخليا بحيث إن معظم الأنواع التى تكونه ظلت دون اكتشافها».

تسبب البشر فى استنزاف تنوع الحياة النباتية والحيوانية على الأرض. من الطبيعى أن تكون الانقراضات أمرا متأصلا فى التطور والانتخاب الطبيعى: الأنواع التى لا تزال باقية على الأرض حاليا هى أقل من ١٠ فى المائة من كل الأنواع التى سبق مطلقا أن سبحت أو زحفت أو طارت. حدث تسلسل خارق للمعتاد للأنواع (التى تكاد كلها أن تكون قد انقرضت الآن) اتبع فيه المسار المتخبط للطريق الذى قطعه الانتخاب الطبيعى ليؤدى من الكائنات الوحيدة الخلية إلى محيطنا الحيوى الحالى. ظلت الكائنات «الدقيقة» البدائية لما يزيد عن بليون سنة وهى تزفر الأوكسجين، لتغير الجو السام (لنا) فى كوكب الأرض الصغير السن بحيث تخلى الطريق لأشكال الحياة المعقدة ذات الخلايا المتعددة - القادمون الجدد نسبيا - وتخليه لنظهر نحن فى النهاية.

يتطلب الأمر وثبة مفعمة بالخيال حتى نستوعب آماد الزمان الجيولوجية، ومدى طولها الهائل عندما تقارن بتاريخ أشباه البشر، وهذا بدوره أطول كثيرا من التاريخ المسجل للبشر. ونحن نعرف من الحفريات أنه كانت هناك وفرة من أشياء تسبح وتزحف قد تطورت أثناء العصر الكمبرى[1] منذ ٥٥٠ مليون سنة بما أدى إلى تنوع هائل فى الأنواع. وشهدت المائتا مليون سنة التالية اخضرار كوكب الأرض، ليقدم الموطن البيئى لكائنات غريبة: يعاسيب ضخمة مثل نورس البحر، وديدان الفية الأرجل يبلغ طولها الياردة، وعقارب عملاقة ووحوش بحرية تشبه الحبار. ثم أتت الديناصورات. وأدى موتها المفاجئ منذ ٦٥ مليون سنة إلى فتح الطريق للثدييات، حتى انبثقت القردة العليا ونحن أنفسنا. يظل النوع باقيا لملايين السنين؛ وحتى تفجرات الانتخاب الطبيعى التى لها أقصى سرعة تستغرق عموما آلافا من الأجيال حتى تغير مظهر أى نوع. (على أن الأحداث الكارثية تستطيع بالطبع أن تحدث تغيرات عنيفة فى عشائر الحيوان؛ وكمثل فإن الاصطدام بكويكب يمكن أن يقدح الزناد لانقراضات مفاجئة).

الانقراض السادس

تكشف السجلات الجيولوجية عن خمسة انقراضات عظيمة. وأكبرها كلها حدث فى فترة الانتقال بين العصر البرمى والثلاثى منذ ما يقرب من ٢٥٠ مليون سنة؛ وثانيها كبرا وقع منذ ٦٥ مليون سنة وأباد الديناصورات. إلا أن أفراد البشر يرتكبون الآن ما يؤدى إلى «انقراض سادس» له المقياس نفسه مثل الأحداث السابقة. تنقرض الأنواع الآن بمعدل يزيد بمائة مثل أو حتى بألف مثل للمعدل الطبيعى. قبل أن يصل «الهوموسابينز» (الإنسان العاقل) إلى المشهد، كان المعدل يقرب من انقراض نوع واحد فى المليون سنويا؛ أصبح المعدل الآن أقرب إلى أن يكون نوعا واحدا فى الألف. وبعض الأنواع تستأصل مباشرة؛ إلا أن معظم الانقراضات تكون نتاجا لما يحدثه الإنسان عن غير قصد من تغيير فى الموطن البيئى، أو لإدخال أنواع غير محلية فى منظومة ايكولوجية.

يحدث الآن تآكل للتنوع الحيوى. تثير الانقراضات الأسى ليس فحسب لأسباب جمالية وعاطفية، فهذه مواقف تتولد فى مبالغة عن طريق ما يزعم أنه الفقريات الفاتنة، أو الأقلية الضئيلة من الأنواع التى لها ريش أو فراء، أو الأنواع الأقيانوسية المهيبة. وإنما السبب هو أننا على أقصى المستويات النفعية تدمر التباين الوراثى الذى قد تثبت فائدته لنا. وكما يقول روبرت ماى، «نحن نحرق الكتب قبل أن نتعلم قراءتها». بل إن معظم الأنواع لم يحدث حتى أن صنفت فى الكتالوج. طرح جريجورى بنفورد مشروع «مكتبة للحياة»، للقيام بجهد عاجل لجمع وتجميد وتخزين عينة من مجموع الحياة بأكملها فى غابة استوائية مطيرة، وذلك ليس كبديل لإجراءات الحفاظ على البيئة، وإنما « كبوليسة تأمين».

يتزايد أبدا مع أوجه التقدم البيوتكنولوجى ما يحدث من تهديدات للمحيط الحيوى. وكمثل، فإن سمك السلمون فى مزارع السمك، يعدل وراثيا لينمو بأسرع وأكبر، ويستطيع هذا السمك المعدل لوهرب إلى البرية أن يتغلب فى منافسته للأنواع الطبيعية. وأسوأ كل شىء أن هناك أمراضا جديدة، يتم اطلاقها دون انتباه، ويمكنها ان تدمر الأنواع. وفوق كل هذا، فإن ما يحدث هكذا من تهديد وشيك بنقص الثروات الطبيعية يتضمن إخفاقنا فى إدارة شئون كوكبنا.

على أن التوق إلى عالم «طبيعى» بلا تلف أمر ساذج. البيئة التى يعتز بها الكثيرون منا ويشعرون بأقصى تناغم معها - وهى فى حالتى بيئة الريف الإنجليزى - هى كلها تخليق اصطناعى، نتاج قرون من رعاية زراعية مكثفة، يثريها الكثير من النباتات والأشجار غير المحلية



التى يدخلها المزارعون والبستانيون. بل وحتى المشهد الطبيعى «للغرب القديم» فى أمريكا الشمالية لهو أبعد من أن يكون طبيعيا. وقد ظل الهنود يغيرون من أرض المنطقة قبل الغزوات الأولى من أوروبا: استمرت مزاولة مبدأ «القطع والحرق» لألف سنة على الأقل، مما جعل الريف مكشوفا بأكثر وبغابات أقل مما فى حالته الأصلية. أما فى القرن العشرين فقد حدث للأرض تحول أشد عنفا.

التوقعات السكانية

يعتمد تأثير البشرية فى الأرض فى المدى الطويل على عاملين معا هما السكان وأسلوب الحياة. نشرت إحدى جماعات الحفاظ على البيئة، واسمها «دابليو دابليو إف[٢]»، تقديرات لمساحة الأرض، أو «طبعة القدم» اللازمة لإعاشة الفرد الواحد: وهى تستنتج أن المساحة المطلوبة لإعاشة سكان العالم بأسلوب الحياة ونمط الاستهلاك الذى تتنبأ به الجماعة بالنسبة لعام ٢٠٥٠، ستكون مساحة تساوى تقريبا «ثلاثة كواكب». وهذا الحساب بالذات خلافى، وربما يكون فيه بعض اتجاهات متحيزة: وكمثل، فإن «طبعة القدم» تشمل مساحة الغابات اللازمة لامتصاص ثانى أكسيد الكربون المنبعث من استخدام كل فرد للطاقة، دون إدخال أى حساب للتحول إلى الموارد المتجددة للطاقة، ولا للرأى القوى بأن الزيادة المتواضعة فى مستويات ثانى أكسيد الكربون هى مما يمكن تحمله. ومع ذلك فإن من الواضح أن العالم لن يتمكن من الاستمرار فى إعاشة كل سكانه بالأسلوب الحالى للطبقة المتوسطة من الأوروبيين والأمريكيين الشماليين.

وعند الطرف الأقصى الآخر، فإن عدد سكان يبلغ العشرة بلايين يمكن إعاشته إعاشة كاملة لو ان كل فرد سكن فى شقق بالغة الصغر، ربما بما يشبه «فنادق الكبسولات» التى توجد بالفعل فى طوكيو، وعاش على طعام نباتى أساسه الأرز، وجُعلت له شبكات الكترونية، وقلت تنقلاته، ووجد وسائل استجمامه وتحققه فى الواقع الخائلى بدلا من النزعة الاستهلاكية والانتقال المستمر مما يفضل الآن فى الغرب المسرف. سيكون هذا الأسلوب من الحياة مقتصدا فى طلبه على الطاقة والموارد الطبيعية. على أنه ليس من اللازم ان يكون هذا غير متوافق مع التقدم الثقافى والتكنيكى: والواقع أن المحركين الأكثر شدة فى النمو الاقتصادى الحالى - التصغير المنمنم وتكنولوجيا المعلومات - هما محركان حميدان بيئيا.

حتى يستمر السكان فى حالة مستقرة، ينبغى أن تنجب كل امرأة فى المتوسط ٢.١ من الأطفال (الواحد من العشرة الإضافى يضع فى الحسبان الأطفال الذين لا يصلون قط لسن الإنجاب). ومعدلات الخصوبة فى الكثير من البلاد المتقدمة أقل من ذلك كثيرا. ولعل مما يثير الدهشة أن ايطاليا الكاثوليكية لديها أقل المعدلات كلها - أى معدل من ١.٢ ولادة لكل امرأة. ويكاد يماثلها انخفاضا اليونان وأسبانيا ومعها روسيا وأرمينيا.

هذا الانخفاض المتطرف فى حجم الأسرة ليس ظاهرة أوروبية فحسب. يوجد الآن أكثر من ستين بلدا حيث معدل الخصوبة أقل من مستوى الإحلال. ولا تقتصر هذه البلاد على الصين التى ظل فيها لزمن طويل ضغط سياسى ملح للإبقاء على «عائلات الطفل الواحد»، وإنما تتضمن هذه البلاد أيضا بلادا أخرى آسيوية مثل اليابان وكوريا وتايلاند حيث لا توجد فيها أى ضغوط من هذا النوع. كما أن هناك انخفاضات متطرفة فى بلاد أخرى. وكمثل، على الرغم من سياسة الكنيسة الكاثوليكية المعادية لموانع الحمل، إلا أن معدل الخصوبة فى البرازيل قد انخفض إلى النصف فى عشرين سنة، وهو الآن ٢.٣. وفى إيران أبدى الملالى الحاكمون فى تسعينيات القرن العشرين عداء صريحا لجدول أعمال الأمم المتحدة لتحديد النمو السكانى. ومع ذلك فإن النساء هناك اتخذن قرارهن بخياراتهن الخاصة، وانخفض معدل الخصوبة من ٥.٥ فى ١٩٨٨ إلى ٢.٢ حاليا.

على الرغم من انخفاض معدل المواليد، إلا أن عدد سكان أوروبا مازال يزيد، وسبب ذلك فى جزء منه هو أن أطفال «الانفجار السكانى» أصبحوا الآن فى سن الحمل، والسبب أيضا هو الهجرة وتحسن السن المتوقع للحياة. أدت أوجه التقدم الطبى وإجراءات الصحة العامة إلى إطالة العمر المتوقع مع الامتلاء بالعافية فى كل أنحاء العالم فيما عدا أشد الأجزاء حرمانا.

مالم تتدخل كارثة فى الأمر، فإنه يبدو أن من المحتم أن يستمر عدد سكان العالم فى التزايد حتى ٢٠٥٠، ليصل وقتها إلى الثمانية بلايين. ينتج هذا التوقع عن حقيقة أن توزيع الأعمار الحالى فى الدول النامية فيه انحراف حاد تجاه العمر الأصغر، وبالتالى سوف يستمر التزايد حتى ولو كان عند هذه الشعوب مستوى أقل من مستوى إحلال الأطفال. هذا التزايد، مصحوبا بالنزعة إلى الحياة فى المدينة، سيؤدى إلى أن تنشأ على الأقل عشرون «مدينة ضخمة» يزيد عدد السكان فيها على العشرين مليونا.

هناك انخفاض سريع مذهل فى الخصوبة ينبع مما يحدث من تمكين للنساء، وقد أدى هذا لأن تقلل الأمم المتحدة من توقعاتها للنصف الثانى من هذا القرن. وأفضل تخمين حاليا هو أن عدد السكان سيبدأ فى الانخفاض بعد ٢٠٥٠، ربما ليعود ثانية إلى مقداره الحالى مع حلول نهاية القرن، إلا إذا أدت أوجه التقدم الطبى إلى التعزيز من عمر الحياة المتوقع ليصل إلى الحد الذى يتنبأ به بعض المستقبليين. سوف يهيمن عمر «ما فوق الخمسين» على أوروبا وأمريكا الشمالية، حتى بدون أى تقنيات جديدة لمد أمد الحياة. ربما ستكون هذه النزعة مستترة، خاصة فى الولايات المتحدة، نتيجة الهجرة من العالم النامى، فيتأجل الاستقرار



ساعتنا الأخيرة!

وما يترتب عليه من هبوط فى السكان (إن كان سيحدث بأى حال).

هذا التقدير بالاستقراء يتأسس بالطبع على افتراضاتنا بشأن النزعات الاجتماعية. إذا حدث أن أصبحت البلاد الأوروبية قلقة حقا بالنسبة لهبوط عدد السكان، فإن الحكومات تستطيع عندها أن تستحدث بسهولة إجراءات لحفز الخصوبة. وعلى العكس من ذلك فإن انتشار أوبئة داخل «المدن الضخمة» يمكن أن يتسبب فى انخفاض كارثى فى السكان من النوع الذى ظهر بالفعل فى أجزاء من أفريقيا: بحلول ٢٠٥٠ فإن هذه التنبؤات يمكن أن تتغير جذريا بواسطة أوجه تقدم تكنيكية فى الروبوتات والطب يكون فيها عنف بمثل ما يتصوره المتحمسون للتكنولوجيا.

لو أمكننا حقا أن نبقى أحياء فى القرن التالى دون انقلابات كارثية، ستكون أكثر نتيجة حميدة هى أن يصبح عدد سكان العالم أقل من العدد الحالى (وأقل كثيرا من الذروة المتوقعة حوالى عام ٢٠٥٠).

أحد المخاطر التى لابد أن تتضمنها هذه التوقعات للمستقبل، والتى ربما يكون فيها نذير بغيرها، هو وباء الإيدز. لم ينتشر هذا الوباء فى السكان من البشر إلا فى ثمانينيات القرن العشرين، وهو لم يصل بعد إلى ذروته. من المعتقد أن ما يقرب من ١٠ فى المائة من شعب جنوب أفريقيا الذى يبلغ ٤٢ مليونًا من الأفراد يظهر عند اختبارهم نتيجة ايجابية بالإصابة بالإيدز؛ ومن المتنبأ به أن الإيدز سوف يسبب سبعة ملايين حالة وفاة فى هذا البلد وحده بحلول عام ٢٠١٠، بما يقضى على الكثيرين من مجموعة العمر الأكثر إنجابا. وهذا يقلل من العمر المتوقع لدى الرجال والنساء معا بما يبلغ عشرين عاما، مخلفا الملايين من اليتامى المضارين بين الأجيال الصغيرة السن. وباء الإيدز المتفشى والذى يزداد انتشاره سريعا سيؤدى إلى دمار أفريقيا؛ ومن المتنبأ به أن ستظهر ملايين الحالات فى روسيا؛ كما يتزايد سريعا إجمالى أعداد المصابين بالعدوى فى الصين والهند، حيث ربما سيحدث أن يزيد عدد الوفيات من الإيدز عن المستويات الأفريقية خلال عقد واحد.

هل يمكن أن نتوقع أوبئة «طبيعية» أخرى فاجعة؟ بعض الخبراء يطمئنوننا بشأن ما يحتمل من استهدافنا للمرض. وكمثل، فإن بول و. إيوالد يلاحظ أن الهجرات الكوكبية، وما يترتب عليها من امتزاج الناس عبر القرن الأخير، قد أدت إلى أن يتعرض كل فرد لجراثيم مرضية من كل أنحاء العالم، ومع ذلك لم يتفش إلا وباء واحد مدمر: هو الإيدز الناتج عن فيروس نقص المناعة. هناك فيروسات أخرى موجودة طبيعيا، مثل الايبولا[3] ولكنها لا تبقى مستمرة للزمن الكافى لأن تحدث وباء ينفلت منطلقا خارج السيطرة. إلا أن تقدير إيوالد المتفائل نوعا قد ترك جانبا احتمال الخطر من بعض وباء يقدح زناده خطأ بيولوجى أو إرهابى بيولوجى وليس عن طريق جراثيم طبيعية.

مناخ كوكب الأرض غير الثابت

يتميز كوكب الأرض خلال كل تاريخه بالتغيرات المناخية مثلما يتميز بانقراض الأنواع. ولكن معدل هذه التغيرات حدث له مثل ما حدث لمعدل الانقراض، فزادت سرعته زيادة مزعجة بواسطة تصرفات البشر.

يتعرض المناخ لتغيرات طبيعية بكل المقاييس الزمنية، ابتداء من عقود السنين ووصولا إلى مئات الملايين منها. بل وحدث حتى فى نطاق عهود التاريخ المسجل أن تغير المناخ الإقليمى تغيرا ملحوظا. كان المناخ فى شمال أوروبا أدفأ منذ ألف سنة: فكان هناك مستعمرات زراعية فى جرينلاند حيث كانت الحيوانات ترعى على الأرض التى تغطيها الآن الثلوج؛ كما ازدهرت الكروم فى إنجلترا. على أنه حدثت أيضا فترات باردة طويلة. ويبدو أن الفترة الدافئة قد انتهت بحلول القرن الخامس عشر، ليعقبها «عصر جليدى صغير» استمر حتى نهاية القرن الثامن عشر. وهناك سجلات منتظمة عن وجود ثلج فوق نهر التيمز فى أوقات كثيرة من هذه الفترة كان يبلغ من سمكه أن النيران كانت توقد من فوقه؛ وزاد تقدم المثلجات[4] فى جبال الألب. لعل هذا «العصر الجليدى الصغير» يطرح مفاتيح مهمة للإجابة عن سؤال ظل خلافيا زمنا متواصلا وهو: هل يمكن لتغيير فى الشمس أن يقدح زناد تغيرات فى المناخ؟ يبدو أن الشمس خلال هذه الفترة الباردة كان سلوكها فيه شذوذ هين: حدثت فى النصف الثانى من القرن السابع عشر وأول سنين القرن الثامن عشر فترة غامضة من سبعين سنة، تعرف الآن بأنها فترة الحد الأدنى «لموندر»، وذلك على اسم العالم موندر الذى لاحظها لأول مرة، وقد خلت هذه الفترة تقريبا من أى بقع شمسية. يحدث عادة أن النشاط على سطح الشمس المضطرب - الوهج الشمسى والبقع الشمسية وما إلى ذلك - يرتفع إلى ذروته ثم ينخفض ثانية، مكررا هذه الدورة على نحو غير ثابت نوعا، ولكنها تحدث تقريبا كل أحد عشر أو اثنى عشر عاما. هناك مزاعم بأن هذه الدورة تؤثر فى المناخ، وهى مزاعم يرجع تاريخها وراء إلى أكثر من مائتى عام، ولكنها مازالت خلافية. (مما يزعم أيضا أن الدورة الاقتصادية «تتبع مسار» النشاط الشمسى). هناك كذلك مزاعم بأن طول دورة بعينها - سواء كانت أقرب إلى أحد عشر أو اثنى عشر عاما - يؤثر فى متوسط درجة الحرارة.

ما من أحد يفهم حقا الطريقة التى يمكن أن تؤثر بها البقع الشمسية والنشاط الوهجى (أو غيابهما) فى المناخ تأثيرا يصل إلى هذا الحد. هناك ربط بين بقع الشمس وبين السلوك المغناطيسى للشمس، وبينها وبين الوهج الشمسى الذى يولد جسيمات سريعة الحركة تضرب كوكب الأرض. على أن هذه الجسيمات نفسها تحمل فحسب جزءا ضئيلا من طاقة الشمس، ولكننا ينبغى أن نكون متفتحى الذهن بشأن احتمال وجود بعض «مكبر» فى طبقات الجو العليا قد يجعل هذه الجسيمات قادرة على أن تقدح زناد تغيرات مهمة فى الغطاء السحابى. كثيرا ما ضبط العلماء فى الماضى وهم يرفضون أدلة تقع تحت أبصارهم مباشرة لأنهم لم يستطيعوا وقتها التفكير فى طريقة تشرحها. (أحد الأمثلة المذهلة لذلك هو الانجراف القارى. وكما يبدو فإن خط ساحل أوروبا وأفريقيا يتلاءمان مع خط ساحل الأمريكتين، مثلما تتلاءم أجزاء لعبة الصور المتشابكة «Jigsaw»، وكأن هذه الكتل من الأرض كانت متصلة معا ذات يوم ثم انجرفت منفصلة. لم يكن هناك أحد حتى ستينيات القرن العشرين يفهم كيف يمكن للقارات أن تتحرك، وكان هناك بعض علماء الفيزياء الجغرافية المرموقين ممن ينكرون الأدلة التى يرونها بأعينهم بدلا من أن يوافقوا على أن تحرك القارات قد يكون ناتجا عن بعض ميكانيزم لم يكن لديهم الفطنة الكافية للتفكير فيه).

هناك تأثيرات بيئية أخرى على المناخ، مثل التفجرات البركانية الكبرى. حدث فى ١٨١٥ تفجر لبركان تامبورا بإندونيسيا قذف ما يقرب من مائة كيلومتر مكعب من الغبار فى الستراتوسفير، ومعها غازات اتحدت ببخار ماء فكونت ايروسولات من قطرات حمض الكبريتيك. حل بعدها طقس بارد برودا استثنائيا فى السنة التالية فى أوروبا وكذلك فى نيوانجلند، وأدى فى ١٨١٦ إلى ما سمى «سنة بلا صيف». (كتبت مارى شيلى روايتها الفانتازية الكئيبة «فرانكشتين» - أول رواية خيال علمى حديثة - وذلك أثناء طقس تلك السنة اللاموسمى، حيث كانت فى حالة بيات شتوى فى فيلا مستأجرة لبيرون[5] على شاطئ بحيرة جنيفا).

أحد التغيرات الجوية التى أحدثها الإنسان، ولم يكن هناك مطلقا أى تنبؤ بها هو ظهور ثقب الأوزون فوق قارة القطب الجنوبى، والذى سببته التفاعلات الكيميائية لمواد الكلوروفلورو كاربون (ك ف ك) فى طبقة الستراتوسفير وأدت إلى استنزاف طبقة الأوزون. تم الاتفاق دوليا على أن نتخلص على مراحل من المواد المتهمة (ك ف ك)، التى تستخدم فى معلبات الايروسول، وكمادة مبردة فى الثلاجات المنزلية، وقد أدى هذا الاتفاق إلى أن خفف من المشكلة: أخذ ثقب الأوزون الآن فى الامتلاء ثانية. إلا أننا كنا بالفعل محظوظين بأن هذه المشكلة تم علاجها بسهولة بالغة. بول كروتزين هو أحد الكيميائيين الذين شرحوا الطريقة التى تحدث بها بالفعل



من الواضح أن العالم لن يتمكن من الاستمرار فى إعاشة كل سكانه بالأسلوب الحالى للطبقة المتوسطة من الأوروبيين والأمريكيين الشماليين





ساعتنا الأخيرة!

مواد (ك ف ك) مفعولها في طبقة الجو العليا، وقد أوضح أن ما حدث في ثلاثينيات القرن العشرين من اتخاذ مادة تبريد تجارية أساسها الكلورين كان بمثابة أمر عارض تكنولوجيا وحدث كيميائي طريف. لو كنا استخدمنا البرومين بدلا من ذلك؛ لكانت التأثيرات على الجو أكثر عنفا وأطول بقاء.

احترار (الصوبة)

ينتج الاحترار الكوكبي عما يسمى «ظاهرة بيت النباتات»، وهو، في تباين مع استنزاف الأوزون، يعد مشكلة بيئية ليس لها علاج سريع. تحدث هذه الظاهرة لأن الجو فيه شفافية لما يأتيه من ضوء الشمس أكثر من شفافيته «للأشعة الحرارية» تحت الحمراء التي تبثها الأرض؛ وبالتالي فإن الحرارة تنحبس بما يشبه ما يحدث في بيت النباتات الزجاجي. ثاني أكسيد الكربون هو أحد «غازات بيت النباتات» التي تحبس الحرارة (وكذلك غازات أخرى كبخار الماء والميثان) أصبح مستوى ثاني أكسيد الكربون أعلى فعلا بخمسين في المائة عن مستواه قبل الصناعة، وذلك بسبب تزايد استهلاك الوقود الأحفوري. هناك اتفاق في الرأي على أن هذا التراكم سيجعل العالم في القرن الحادي والعشرين أدفأ مما سيكون عليه بغير ذلك، وإن لم يكن من الواضح بالضبط حتى الآن مقدار زيادة الدفء. ومن المرجح أن يكون الارتفاع النسبي في الحرارة ما بين درجتين إلى خمس درجات، وفيما ينبغي ليس غير قلة ممن سيغامرون بذكر تنبؤات فيها دقة أكثر؛ يحذر الكثيرون من أن هناك سيناريوهات هي حتى أكثر تطرفا ولا يمكن استبعادها. وحتى لو كان الارتفاع بدرجتين لا غير، وهذا تقدير متحفظ جدا، فإنه يمكن عندها وقوع نتائج محلية خطيرة (مثل المزيد من العواصف وغير ذلك من ظواهر جوية متطرفة).

لا يوجد في مناخ الأرض الحالي ما يعد وضعا مثاليا: وإنما الأمر ببساطة أنه وضع قد تكيفت معه الحضارة البشرية عبر القرون، كما تكيفت معه الحيوانات والنباتات (النباتات الطبيعية والزراعية معا) التي تتشارك معها في كوكب الأرض. السبب في أن الاحترار الكوكبي الوشيك يمكن أن يكون فيه تهديد بأحداث فوضى مدمرة هو أنه سيقع بمعدل أسرع كثيرا من التغيرات التي حدثت طبيعيا في التاريخ الماضي؛ معدل أسرع من أن يتكيف معه السكان من البشر، وأنماط استخدام الأرض، والنباتات الطبيعية. قد يؤدي الاحترار الكوكبي إلى إحداث ارتفاع في مستوى البحر، وزيادة في الجو المتطرف في شدته، وانتشار الأمراض التي يولدها البعوض إلى خطوط عرض أعلى. أما الجانب المشرق في الأمر (من منظورنا البشري) فهو أن المناخ في كندا وسيبريا سيصير أكثر اعتدالا.

عندما يحدث احترار كوكبي مطرد يجري معدله حسب «أفضل التخمينات تحفظا»، فإنه سيؤدي إلى فرض تكاليف لازمة للتكيفات الزراعية، وترتيب دفاعات للمناطق البحرية ولأرجاء أخرى، وسوف يفاقم من الجفاف في بعض المناطق. ولا ريب أن الأمر يستحق أن تنفذ الحكومات إجراءات منسقة للإقلال من الاحترار الكوكبي. على أننا سنكون مبالغين لو اعتبرنا أن ارتفاع الحرارة بدرجتين أو ثلاث هو في حد ذاته كارثة كوكبية. وإنما سيكون في ذلك نكسة للتقدم الاقتصادي وإفقار لدول كثيرة. كثيرا ما تنشأ المجاعات داخل إحدى البلاد نتيجة سوء توزيع الثروة وليس نتيجة نقص عام في الطعام، ويمكن التخفيف منها بإجراءات حكومية. وبالمثل فإن النتائج المترتبة على تغيرات المناخ يمكن تخفيفها، وتوزيعها في تساو أكثر بواسطة إجراءات دولية.

لا ريب أن الإبطاء الواضح في النمو السكاني يعد نبأ طيبا بالنسبة لسيناريوهات الاحترار: فالإقلال من الأفراد يعني الإقلال من بث الحرارة. إلا أن هناك في المنظومات الجوية والمحيطية قوة قصور ذاتي يبلغ من شدتها أنه مهما كان ما سيحدث، فمن المرجح فيما يبدو أن متوسط الحرارة سيرتفع في ٢١٠٠ بدرجتين على الأقل. من الواضح أن أي توقعات لزمن يتجاوز ذلك ستعتمد على ما يكون عليه كبر عدد السكان، وعلى طريقة حياة الناس وعملهم. بل وبالإضافة إلى ذلك، فإن تحديد المآل على المدى الطويل سيعتمد على ما إذا كان الوقود الأحفوري قد حلت محله موارد بديلة للطاقة. يأمل المتفائلون أن هذا سيحدث كأمر طبيعي. هناك داعية بيئي ضد التشاؤم هو بيورن لومبيرج، وهو يستشهد بقول مأثور لوزير بترول سعودي يقول فيه «سوف ينتهي عصر البترول، ولكن ذلك لن يكون لنقص في البترول، تماما مثلما انتهى العصر الحجري، ولم يكن ذلك لنقص في الحجر». إلا أن معظم الخبراء يعتقدون أن الحدود العليا التي تفرضها الحكومة كسقف لبث ثاني أكسيد الكربون هي حدود جديرة بأن تفرض، ليس فحسب لتأثيرها المباشر، وإنما أيضا كحافز لإنشاء موارد طاقة متجددة أكثر كفاءة.

أسوأ الحالات

جرى في القرن العشرين مواقف أيديولوجية في العلاقات بين الشرق والغرب أدت إلى حفز للمواجهات النووية. على أن هذه المواقف بالنسبة للكتلة الكبرى من سكان العالم هي مجرد نوع من إلهاء غير ذي موضوع ليصرف الأنظار عن المشاكل المباشرة للفقر والمخاطر البيئية. هناك مصطلح قديم عتيق عما يوجد من «تهديدات بلا أعداء» يصنعها الإنسان للمحيط الحيوي والمحيطات البحرية. لا ريب في أن المحيط الحيوي للأرض ظل يتغير بلا توقف عبر تاريخها. إلا أن التغيرات التي تجرى حاليا - التلوث، وفقدان التنوع الحيوي، والاحترار الكوكبي، الخ - كلها تغيرات غير مسبوقة في سرعتها.

ستكون مشاكل التحلل البيئي أكثر تهديدا بكثير حتى مما هي عليه الآن. وربما لن تتمكن المنظومة الايكولوجية من التكيف مع هذه التغيرات. بل وحتى لو حدث الاحترار الكوكبي بمعدل الطرف الأبطأ من مداه المحتمل، إلا أن النتائج المترتبة عليه - مثل المنافسة على إمدادات المياه، والهجرات بمقاييس كبيرة - يمكن أن تولد توترات تقدح الزناد لصراعات دولية وإقليمية، خاصة إذا توفر مزيد من الوقود لهذه الصراعات بسبب النمو السكاني المستمر. وبالإضافة، فإن هذا الصراع يمكن أن يتفاقم، وربما على نحو كارثي، بسبب التكنيكات المدمرة التي تتزايد فعاليتها والتي تضفي بها التكنولوجيا الجديدة تمكيناً حتى للجماعات الصغيرة.

أما التفاعل بين الجو والمحيطات فهو أمر يبلغ من تعقده وعدم اليقين فيه أننا لا يمكننا أن نسقط من حسابنا ما يوجد من احتمال خطر في إحدى المشاكل التي تحوي ما هو أعنف كثيرا مما يحويه «أفضل تخمين» عن معدل الاحترار الكوكبي. هناك إمكان لأن يكون ارتفاع الحرارة في ٢١٠٠ بما يتجاوز حتى الخمس درجات. بل وأسوأ من ذلك أن تغير درجة الحرارة لن يكون مجرد تغير بنسبة مباشرة (أو «خطية») مع الارتفاع في تركيز ثاني أكسيد الكربون. وإنما سنجد أنه عند الوصول إلى مستوى عتبة معينة، يمكن أن يحدث «تقلب» مفاجئ عنيف إلى نمط جديد من الرياح ودورة المحيط.

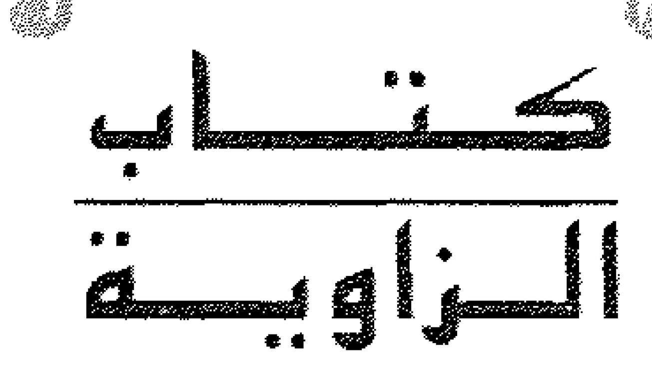
يشكل «تيار الخليج» جزءا من نمط الانسياب المسمى «الحزام الناقل» حيث تنساب المياه الدافئة للشمال الشرقي تجاه أوروبا قرب السطح، وتعود بعد تبريدها إلى أعماق أشد غورا. يؤدي ذوبان ثلوج جرينلاند إلى إطلاق حجم هائل من المياه العذبة التي تمتزج بالماء المالح، لتخففه وتجعله قابلا للطفو بحيث لا يغوص حتى بعد أن يبرد. وبالتالي فإن هذا الحقن للمياه العذبة يستطيع أن يخمد نمط الدورة «الحرارية الهالوجينية» (المحكومة بملوحة المحيط وحرارته) وهي دورة حاسمة للحفاظ على المناخ المعتدل لشمال أوروبا. لو حدث أن قُطع «تيار الخليج» أو انعكس، سيكون ممكنا أن تنغمر بريطانيا والبلاد المجاورة في فصول شتاء تقرب من الشتاء القطبي، مثل فصول الشتاء التي تسود حاليا عند خطوط العرض المماثلة في كندا وسيبريا.

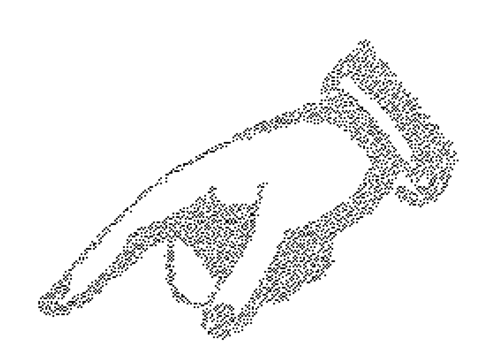
نحن نعرف أن تغيرات من هذا النوع قد حدثت في الماضي لأن قضبان قلب الثلج التي



ما لم تتدخل كارثة في الأمر، فإنه يبدو أن من المحتم أن يستمر عدد سكان العالم في التزايد حتى ٢٠٥٠، ليصل وقتها إلى الثمانية بلايين







سنن الكون

محمد الغزالى

آفاق الكون فى نظر المسلمين لا تضبطها سنن، وخيرات الأرض تحت أقدامهم لا يستغلها عقل مكتشف أو جهد طموح. أما الأوضاع الاقتصادية والسياسية، فإن تعاليم الإسلام فى الحكم والمال لا تكاد تعرف.

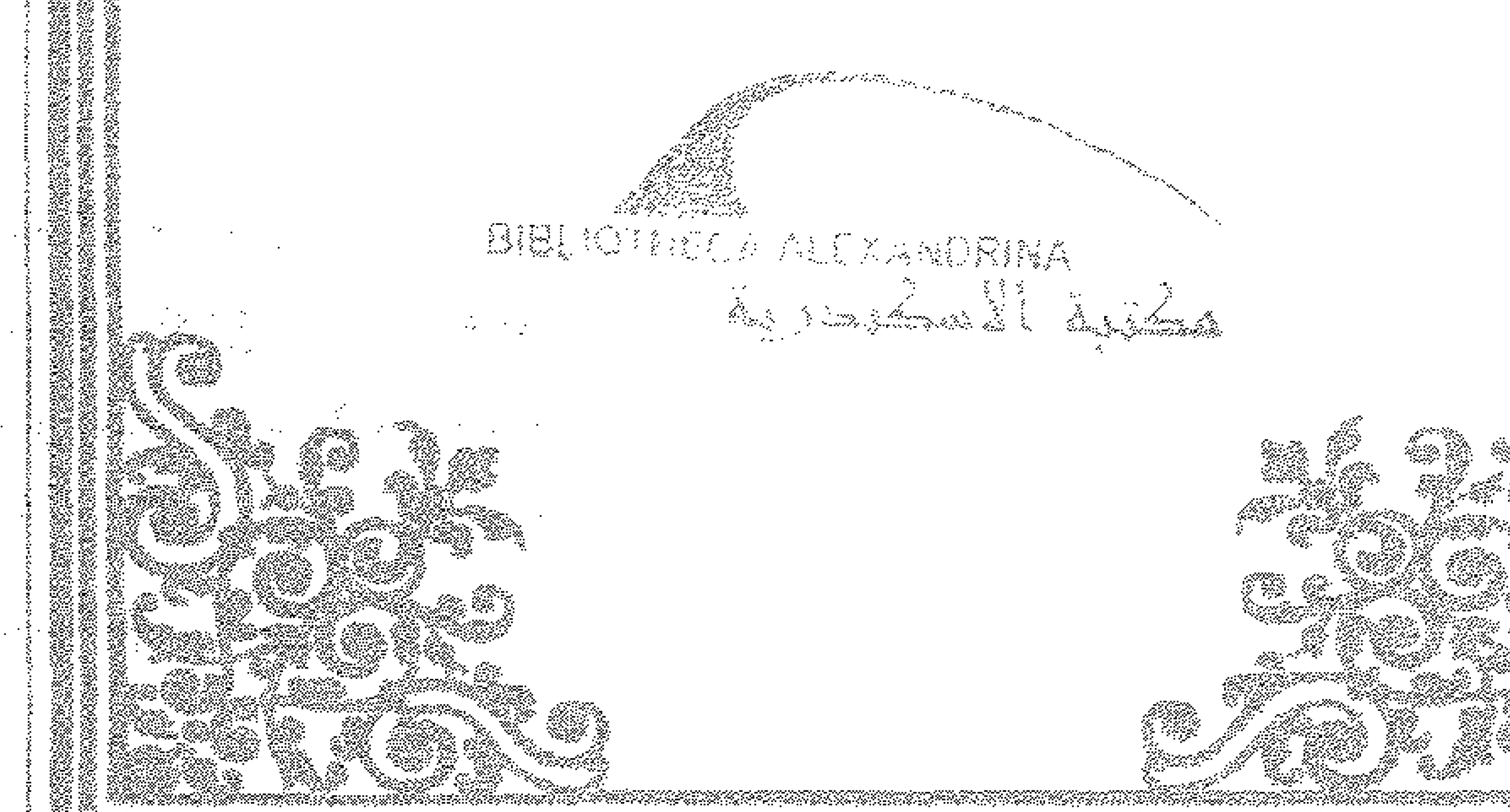
ومن بضعة قرون وأجهزة الدعوة الإسلامية معطلة، فلا منهج يوضع، ولا متابعة تكشف.

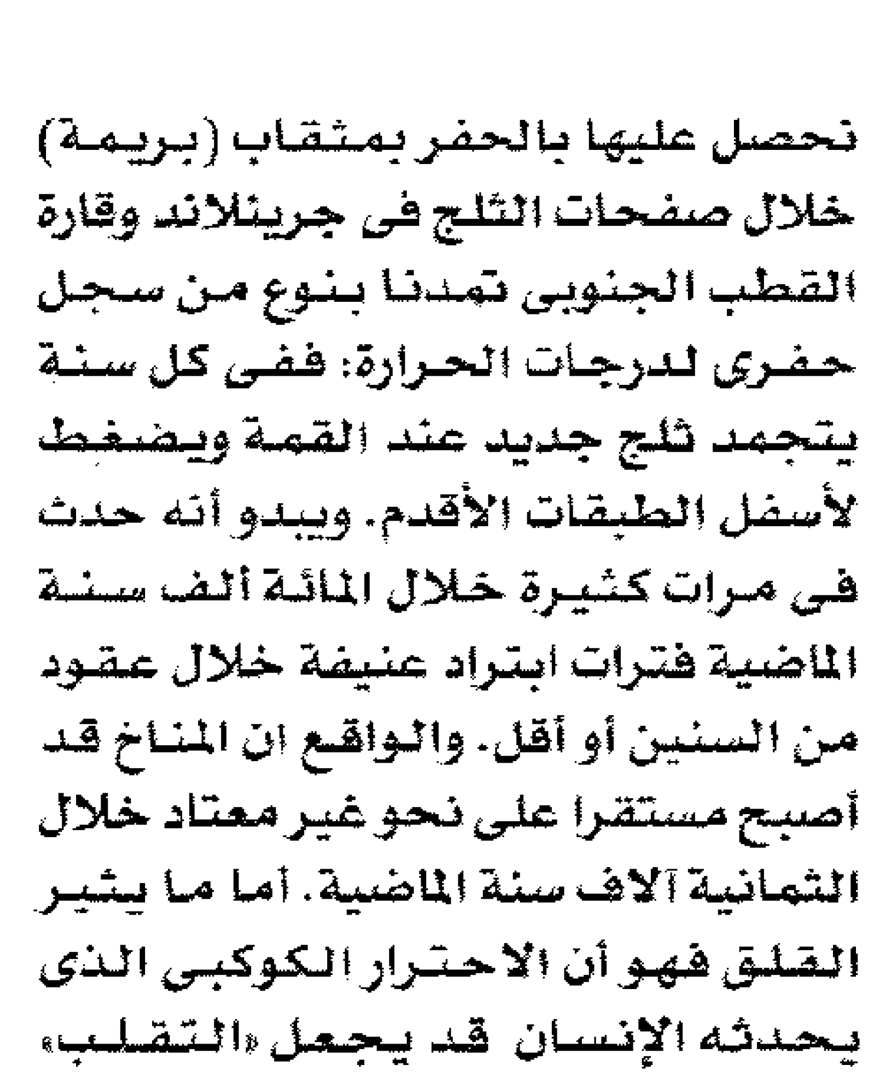
فلما ذهبت طوائف من العمال الذين يلتمسون الرزق، أو الطلاب الذين ينشدون العلم إلى أوروبا وأمريكا، وجدوا عالمًا آخر مواراً بالسعى والقدرة والذكاء، دونه بمراحل ما خلفوا وراءهم من جماهير خاملة وسلطات تائهة.

ماذا يقول هؤلاء وأولئك عن الإسلام؟ أو ماذا يعرفه الناس عن الإسلام الحق حين يتأملون أحوالهم وأعمالهم؟

لا طريق لأن يعرف الأجانب الإسلام إلا عن تأمل فى تطبيقنا له! أو عن تفهم لحديثنا عنه. فإذا كانت تطبيقاتنا رديئة منفرة، وكانت كلماتنا تتضمن أخطاء شنيعة، فكيف يُفهم هذا الدين؟ ولماذا يدخل الناس فيه؟

إن إسرائيل طردت رئيس وزراء رأت فى تصرف مالى له شائبة إدارية لا تمس النزاهة الخلقية، فماذا نقول نحن عن الحكم الإسلامى الذى يتولاه الصعاليك حينًا من الدهر فيخرجون وخزائنهم مثقلة؟ من حوسب منهم؟ ومن جرد من مال الحرام؟





نحصل عليها بالحفر بمثقاب (بريمة) خلال صفحات الثلج فى جرينلاند وقارة القطب الجنوبى تمدنا بنوع من سجل حفرى لدرجات الحرارة: ففى كل سنة يتجمد ثلج جديد عند القمة ويضغط لأسفل الطبقات الأقدم. ويبدو أنه حدث فى مرات كثيرة خلال المائة ألف سنة الماضية فترات ابتراد عنيفة خلال عقود من السنين أو أقل. والواقع ان المناخ قد أصبح مستقرا على نحو غير معتاد خلال الثمانية آلاف سنة الماضية. أما ما يثير القلق فهو أن الاحترار الكوكبى الذى يحدثه الإنسان قد يجعل «التقلب» التالى أكبر عنفا إلى حد كبير.

لو حدث «تقلب» لتيار الخليج سيكون فى ذلك كارثة لغرب أوروبا، حتى ولو أمكن أن يكون له مايوازيه من «جانب مفيد» فى مكان آخر. هناك سيناريو آخر (وإن كان باعتراف الجميع من غير المرجح) وهو ما يسمى «ظاهرة بيت النباتات المنفلتة» حيث يسبب ارتفاع الحرارة تغذية مرتدة إيجابية تطلق بدورها المزيد من غازات بيت النباتات. سيلزم أن تكون الأرض بالفعل أسخن بما له قدره مما تكون عليه فى الواقع حتى تصبح معرضة لأى احتمال بخطر من تبخر منفلت للمياه من المحيطات (حيث إن بخار الماء هو أحد غازات بيت النباتات). ولكننا لا نستطيع أن نستبعد هكذا بحزم أن يحدث انفلات بسبب انطلاق كميات هائلة من الميثان المنحبس فى التربة (الميثان كغاز لبيت النباتات له فاعلية هى على الأقل بعشرين مثلاً لفاعلية ثانى أكسيد الكربون). سيكون فى انفلات كهذا كارثة كوكبية.

لو كنا نستطيع أن نكون واثقين ثقة مطلقة بأنه لا يمكن أن يحدث أى شىء أكثر عنفا من أن تكون التغيرات المناخية تغيرات «خطية»، فسيكون فى هذا ما يطمئن. إلا أن وجود احتمال صغير لأن يحدث شىء ما يكون حقا كارثيا لهو أمر أكثر إقلاقا من وجود احتمال أكبر لوقوع أحداث أقل تطرفا. لا يمكن ولا لأقصى ما يكون تصوره من عنف فى التحولات المناخية أن يؤدى مباشرة لتدمير البشرية كلها، إلا أنه يمكن للأسوأ من هذه التحولات، عندما يكون مصحوبا بتغييرات إلى أنماط من الطقس تذهب إلى مدى أبعد كثيرا فى تغيرها وتطرفها، أن يؤدى إلى سلب عقود من السنين من التقدم الاقتصادى والاجتماعى.

حتى لو كان هناك احتمال من واحد فقط فى المائة بأن تؤدى تغيرات الجو التى يحدثها الإنسان إلى قدح الزناد لتحول متطرف ومفاجئ فى المناخ - وهذا أمر يحتاج من عالم الأرصاد الجوية إلى أن يكون حقا واثقا جدا حتى يرتب على احتمالات قليلة هكذا - حتى لو كان الأمر كذلك فإن هذا توقع مزعج بالقدر الكافى لأن يبرر اتخاذ إجراءات وقائية أكثر عنفا مما اقترح بالفعل فى اتفاقية كيوتو (التى تتطلب من البلاد الصناعية الإقلال مما ينبعث منها من ثانى أكسيد الكربون لتصبح مستوياته فى ٢٠١٢ مماثلة لمستوياته فى ١٩٩٠). سيكون تهديد مثل هذا أكبر بمائة مثل من احتمال خطر الخط القاعدى للكوارث الطبيعية التى تتعرض لها الأرض، بصرف النظر عن التصرفات البشرية، كما فى الاصطدام بالكويكبات والأحداث البركانية القصوى.

أُنهى هذا البحث بالاستشهاد بتقييم متزن من الأمير تشارلز أمير ويلز، الذى نادرا ما يستشهد العلماء بآرائه فى موافقة عليها، ويقول الأمير ان «التهديدات الاستراتيجية التى تفرضها البيئة الكوكبية ومشاكل التنمية تُعد من بين التحديات التى تواجه أمننا أكثرها تعقدا وتشابكا وأكثرها إمكانا للتدمير. العلماء... لا يفهمون فهما كاملا النتائج التى تترتب على تهجمنا بأوجه متعددة على النسيج المتشابك للجو، والمياه، والأرض، والحياة بكل ما فيها من تنوع بيولوجى. من الممكن أن يثبت فى النهاية أن الأمور ستكون أسوأ مما يوجد حاليا كأفضل تخمين علمى. تأسست السياسة لزمن طويل فى الشئون الحربية على القول المأثور بأننا ينبغى أن نكون مستعدين لأسوأ حال. لماذا ينبغى ان يكون الأمر جد مختلف عن ذلك عندما يكون الأمن الذى نتناوله هو أمن هذا الكوكب ومستقبلنا على المدى الطويل؟». ■

هوامش:

(١) العصر الكمبرى: الدور الأول من حقب الحياة القديمة أو الباليوزى. ويرجع الاسم إلى كلمة كمبريا وهى اسم قديم لمقاطعة ويلز بانجلترا حيث اكتشفت صخوره لأول مرة. وأهم حفرياته هى ثلاثيات الفصوص (التريلوبيت) وقد انتهى من حوالى ٥٠٠ مليون سنة. (المترجم)

(٢) دابلو دابليو إف WWF مختصر الكلمات الانجليزية التى تعنى الصندوق العالمى للطبيعة. (المترجم)

(٣) الإيبولا مرض فيروسى فى أفريقيا يسبب حمى ونزيفا وموتا سريعا بمعدلات عالية. (المترجم)

(٤) المثلجة تجمع جليدى عظيم غير ثابت قد يتحرك فى مجار تشبه الأنهار. (المترجم)

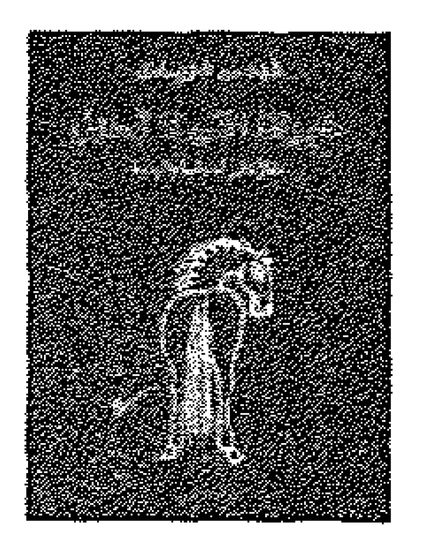
(٥) لورد بيرون (١٧٨٨ - ١٨٢٤) شاعر رومانسى إنجليزى. (المترجم)

تهتم «وجهات نظر» بتعريف قرائها بجديد المكتبة العربية والعالمية، وتشكر الناشرين والكتاب والمؤلفين الذين يساعدونها فى ذلك. وتدعو قراءها لإرسال مراجعاتهم النقدية لما يرونه من إصدارات.

خيولنا التى لا تصهل

فهمى هويدى

القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦، ٢٦٧صفحة



مقالات فى السياسة والتياسة، هذا هو العنوان التالى للكتاب، ثمة شعور بالغضب فى العنوانين معاً، يكمله ما جاء فى المقدمة التى تشير إلى تلك الأزمة التى يعانيها كل صاحب فكر مغاير وقلم حر، فى نظام سياسى يصر على أن تبقى المعادلة على هذا النحو: «قولوا ما شئتم وسنفعل ما بدا لنا»، أى أنه يختصر حريات التعبير فى واحدة لا تتجاوز الصياح - حتى لا نقول النباح تأدباً - لكن بالإمكان الانتباه إلى خطورة استمرار الوضع على هذا النحو، فالغضب المكبوت - وهو هائل وله مبرراته - يمكن أن يتحول إلى انفجار مدو فى أى لحظة.

المقالات التى يتضمنها الكتاب سبق نشرها فى صحيفتى الأهرام (الثلاثاء) والوفد (الجمعة)، وقد نظمت فى ثلاثة فصول:

بين الأوهام والحقائق، خائفون لا أقوياء، خيولنا التى لا تصهل، وهى تغطى مساحة هائلة من الأحداث والأشجان المحلية والدولية والإقليمية، فى السياسة والاقتصاد والثقافة والشأن العام، دون أن يغفل أن المنشغل الجاد بالشأن العام هو أكثر الناس غربة فى هذا الوطن، كما يؤكد فى مقاله المعنون «غرباء المحروسة» والذى يتحدث فيه عن أحد رجال الأعمال الكبار الذين رشحوا على قائمة الحزب الحاكم فى محافظة الجيزة، وسخرت له كل مؤسسات المحافظة بما فيها جامعة القاهرة كمنابر للدعاية.

وتحدث المرشح عن وعود باهرة إلى حد أنه وضع خطة مستقبلية للمحافظة تمتد حتى ٢٠٢٠، بل وشكل لجاناً ضمت أساتذة جامعيين للمشاركة فى النهضة المرتقبة، وما أن انتهت الانتخابات ووصل المرشح إلى مجلس الشعب حتى انفض المولد، وتوارت اللجنة، وانتكست خطة النهضة.

وتحت عنوان «لماذا يطالب الجوهرى وحده بالاستقالة؟ يعلق المؤلف على مطالبة النقاد وجماهير الكرة مدرب المنتخب الوطنى بالاستقالة عقب هزيمته فى إحدى المباريات بالجزائر قائلاً: إن الذى فشل فيه الجوهرى أهون بكثير مما فشل فيه آخرون جاثمون على أنفاس هذا البلد منذ سنين طال بعضها بأكثر مما ينبغى، فلا مقارنة بين الذى خاب فيه، وبين الخيبة التى حلت بمصر فى إدارة اقتصادها، وما قيل عن الاقتصاد ينسحب بذات القدر على مجالات الصناعة والزراعة والإسكان والتعليم.. إلخ.

ويتعجب فى مقال آخر عنوانه «كى يقام العرس الديمقراطى حقاً» ممن نصبوا أنفسهم وكلاء عن الشعب المصرى زاعمين أنه لم يستعد بعد لنيل حقوقه الديمقراطية الكاملة وكأنه أقل من شعوب رومانيا وأوكرانيا وجورجيا، ويشير إلى أن من يرددون هذا الكلام إنما يستهدفون إطالة عمر الأوضاع غير الديمقراطية وحماية الاستبداد واستمراره.

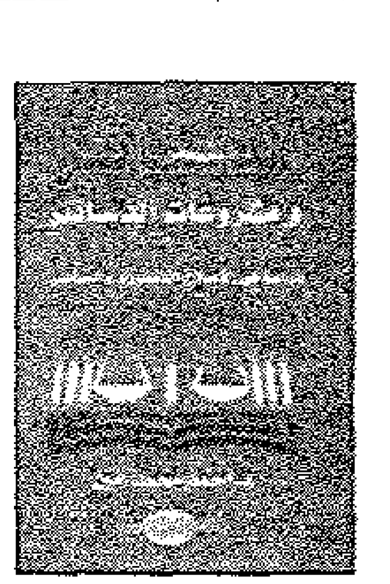
ولا يغيب الشأن الإقليمى والدولى، خصوصاً على صعيد الصراع العربى الإسرائيلى والنفوذ الأمريكى الكاسح فى المنطقة، ففى مقال عنوانه «رسالة الحقيقة المصرية» يعلق على ما كتبه الصحفى الأمريكى توماس فريدمان متسائلاً عن دور مصر الغائب عبر تحليله لتوازنات القوى الإقليمية فى المنطقة، وإذ يؤكد هويدى على كثير مما استنتجه فريدمان فإنه يحذر من أن انسداد القنوات الموصلة للحقيقة، والبون الشاسع بين ما يجرى فى الشارع وما يجرى فى كواليس السلطة لا يعطى أملاً فى الإصلاح، وفى المقالة التى يأخذ الكتاب عنوانها «خيولنا التى لا تصهل» يعدد عديدا من الإهانات التى توجه للعرب والمسلمين فى غير موضع من العالم على أيدى الأمريكان والصهاينة فى أفغانستان وفلسطين وغيرها، ويطرح السؤال الكبير: أين الشارع العربى، ما الذى أصابه لينتهى هذه النهاية المحزنة، ويجيب بمثل بدوى دال: الخيل المخصية لا تصهل.

■

الدساتير ومشروعات الدساتير فى مصر

أحمد محمد أمين

القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦، ٢٧٦ صفحة



يحتل الحديث عن الإصلاح السياسى مساحة كبيرة من الجدل الدائر بين النخبة المثقفة على اختلاف توجهاتها من ناحية، وبين السلطة السياسية من ناحية ثانية. والإصلاح الدستورى جزء أصيل من الحديث الدائر عن الإصلاح، لكن كثيرين من خضم الحديث عن الإصلاح الدستورى، يغيب عنهم أن مصر عرفت أنواعاً عدة من الدساتير طوال تاريخها النيابى الذى بدأ فى مرحلة مبكرة من تاريخها الحديث، قياساً بدول عديدة فى المنطقة، ويعود ذلك إلى ما قبل ١٨٠ عاماً.

المؤلف يقدم فى اثنى عشر فصلاً رصداً تاريخياً للدساتير التى عرفتها مصر ونصوصها والمعارك التى أثيرت حولها، وكذلك التعديلات التى جرت فيها وماهيتها ودلالتها، بادءاً بدستور ١٩٢٣ الذى كان نتيجة مباشرة لثورة المصريين فى ١٩١٩، ثم دستور ١٩٣٠ الذى مثل انقلاباً فى عهد إسماعيل صدقى على دستور ١٩٢٣، ثم ما عرف بالإعلانات الدستورية التى استحدثتها ثورة يوليو ١٩٥٢ وهى أربعة، وفى الفصل الرابع يشير إلى مشروع دستور ١٩٥٤ ونصوصه، وفى الخامس دستور ١٩٥٦، ثم دستور ١٩٥٨ ونصوصه فى الفصل السادس، ويستعرض فى الفصل السابع الإعلان الدستورى بشأن التنظيم السياسى لسلطات الدولة العليا والصادر فى سبتمبر ١٩٦٢، ثم يعرض لدستور ١٩٦٤، والإعلان الدستورى فى ١٩٦٩، ويخصص الفصل التاسع للحديث عن الدستور الحالى الصادر فى ١٩٧١، وأهم التعديلات التى جرت عليه وهى التعديل الدستورى فى مايو ١٩٨١، ثم تعديل المادة ٧٦ من الدستور فى مايو ٢٠٠٥.

ويستعرض فى الفصول التالية (من العاشر حتى الثانى عشر) مشروعات الدساتير التى اقترحتها منظمات ولجان شعبية وأحزاب بهدف الإصلاح الدستورى، ورؤى هذه الأحزاب فى التعديلات الضرورية لجعل الدستور أكثر ملاءمة لواقعنا السياسى والحزبى.

■

علوم الأرض فى الحضارة الإسلامية

زغلول النجار

القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٦، ٢٧٧ صفحة



فى خمسة أبواب وأكثر من عشرة فصول، يناقش المؤلف موضوعه، بادئا بالكتابات السابقة عن علوم الأرض فى الحضارة الإسلامية، من البعثة المحمدية إلى مطلع عصر النهضة الحديثة، حيث يشير إلى عشرات المراجع الإسلامية التى أشار إلى بعضها المستشرقون، والتى عثر على بعضها الآخر فى جامعات أوروبا، وشكلت مراجع أساسية استفاد منها الدارسون، مثل ما كتبه كليمونت مواليه عام ١٨٥٨م عن الكثافة النوعية لمختلف المواد المعدنية عند أبى ريحان البيرونى، ومقاله عن «علم المعادن عند العرب» والذى اعتمد فيهما على ما كتبه العالم المسلم أحمد بن يوسف التيفاشى المتوفى سنة ١٢٥٣م تحت عنوان «أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار»، عشرات المراجع يذكرها المؤلف فى هذا الباب وكلها لمؤلفين عاشوا فى هذه الفترة، بعد ذلك يتحدث المؤلف عن علوم الأرض كما

نعرفها اليوم ثم الأرض فى الحضارات القديمة، المصرية والصينية والسومارية والبابلية والأشورية والعراقية والكلدانية والفينيقية والهندية وغيرها، ثم يصل إلى علوم الأرض فى الحضارة الإسلامية، وكيف شجع الإسلام بتعاليمه وبنصوص القرآن الكريم على التفكير العلمى فى الكون وفى الأرض، ويشير إلى أن المسلمين كانوا مشغولين طوال البعثة المحمدية بالعلوم الدينية وبنشر رسالة الإسلام، إلا أنهم سرعان ما توجهوا إلى العلوم الكونية والإنسانية التى بدأوا فى الأخذ بأسبابها منذ القرن الثانى الهجرى، وقد استمر الاهتمام بهذه المعارف يتزايد حتى أسس الخليفة المأمون بيت الحكمة فى بغداد عام ٨٢٠م، وجعل له مكتبة ضخمة وميزانية كبيرة، وجمع فيه عدداً هائلاً من النساخ والمترجمين الذين اتقنوا عدة لغات، وكلفهم بنقل كل ما وصل إلى أيدى المسلمين من تراث الأمم السابقة إلى اللغة العربية، وقد استمرت حركة الترجمة تلك حتى منتصف القرن الثالث الهجرى.

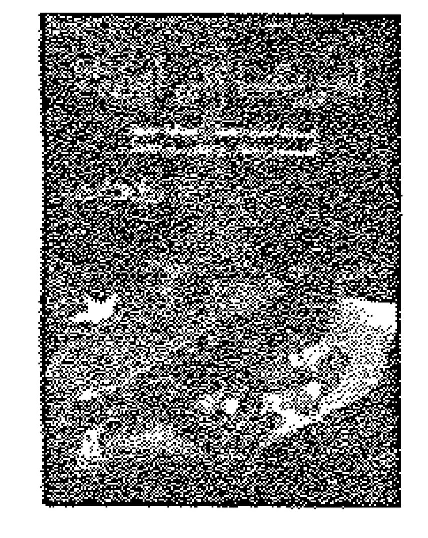
ويشير المؤلف فى فصل تال إلى الدور المهم الذى لعبه العلماء المسلمون فى تطور علوم الأرض، فيشير إلى المعاجم الجغرافية ومنها «معجم ما استعجم» لأبى عبيد البكرى و«معجم البلدان» لياقوت الحموى، وكتابات ابن خرداذبة واليعقوبى والاصطخرى وابن حوقل والمقدسى والتى تناولت البلدان والمدن المعمورة، بالإضافة إلى مصنفات كثيرة تناولت بعض مظاهر سطح الأرض مثل كتابات الكندى وابن سينا والبيرونى وإخوان الصفا والكرخى، ويعرض المؤلف لكثير من هذه الآثار تفصيلاً فى فصول الكتاب التالية.

■

أمريكا إلى أين؟

راجى عنايت

القاهرة: نهضة مصر للنشر، ٢٠٠٦، ٢٤٦ صفحة



الافتراض الأساسى الذى يسوقه المؤلف منذ البداية ويدلل عليه طوال صفحات الكتاب هو أن إسرائيل مسيطرة تماماً على أمريكا، وهو ينقل عن شارون قوله لبيريز فى ٢٠٠١: لا تقلق حول ضغوط أمريكية على إسرائيل، فنحن، الشعب اليهودى، نسيطر على أمريكا، والأمريكيون يعرفون ذلك.

لكنه يؤكد أيضاً على أن ما حدث اليوم فى أمريكا حدث من قبل فى ظل كافة الرئاسات سواء كانت جمهورية أو ديمقراطية، فالأصل فى الحكم الأمريكى هو سيطرة كبار الأغنياء على كل شىء، والاختلاف بين ما يحدث اليوم وما كان يحدث دائماً هو اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع.

فصول الكتاب الخمسة تسعى إلى تأكيد هذه الفرضية، وهو يتساءل فى الختام عما إذا كانت الولايات المتحدة الأمريكية حرة فى اتخاذ القرارات التى تتفق مع مصالحها ومصالح شعبها، ويجيب: الشرط اللازم لذلك هو أن تخرج الولايات المتحدة من ذلك الفخ المحكم الذى نصبته الصهيونية العالمية من خلال خطتها الكبرى.

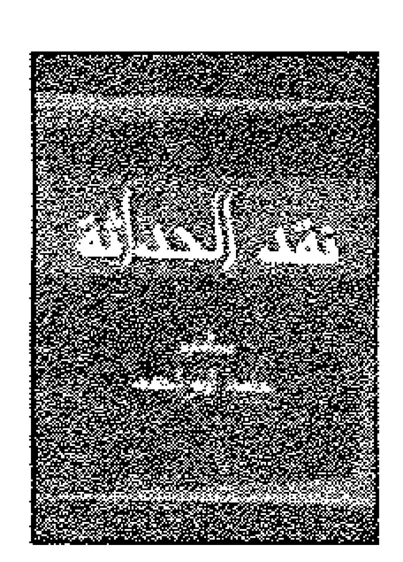
ويشير إلى أن إسرائيل هى الحليف الخطأ لأمريكا، ويضمها إلى ثلاثة أخطاء تميز الحكم الأمريكى اليوم وترسم وجه أمريكا: الديمقراطية الخطأ والقوة الخطأ والطاقة الخطأ.

■

نقد الحداثة

حامد أبو أحمد

القاهرة: المؤلف، ٢٠٠٦، ٢٢٥ صفحة



ربما يتجاوز محتوى هذا الكتاب عنوانه، فهو لا يتوقف فحسب عند نقد الحداثة، وإنما يتخطاها إلى نقد الواقع الثقافى العربى، المصرى على وجه الخصوص، وهو يبدأ بنقد كمال أبو ديب، صاحب «جدلية الخفاء والتجلى» و«الرؤى المقنعة»، والذى ادعى أن عمله فى تطوير المنهج البنيوى كان يسير جنباً إلى جنب مع جهود رولان بارت وتودورف وسواهما من نقاد الحداثة الأوروبيين، فيما نشرت أعمال بارت لأول مرة فى أواسط الخمسينيات ونشرت أعمال أبو ديب فى النصف الثانى من السبعينيات.

ويكشف المؤلف عن تزعزع إيمان أبو ديب بالبنيوية التى كان يؤمن بها إيماناً مطلقاً مع ظهور اتجاهات ما بعد البنيوية، مثل التفكيكية والتداولية ونظرية التلقى وتحليل الخطاب وغيرها، كما يكشف عن حجم الادعاء الذى يذهب بأبى ديب إلى نقل تحليل ليفى شتراوس للأسطورة فى مجال الشعر، وخاصة الشعر الجاهلى، ثم ما فعله محمد خطابى حين سار على النهج ذاته دون تمحيص، ويعيب المؤلف على هذه الطريقة فى التعامل مع الوافد من النظريات الغربية أنها تمثلها دون تمحيص وتطبقها فى واقع مغاير، ويتساءل: لماذا لا ننقل هذه المعارف أولاً إلى القارئ العربى فى لغة سهلة ميسرة، كما كانت تفعل الأجيال السابقة من النقاد، وعندما تصل هذه المعارف إلى درجة من الاستقرار الذيوع نلجأ إلى تطبيقها على النصوص، شعرية كانت أو نثرية.

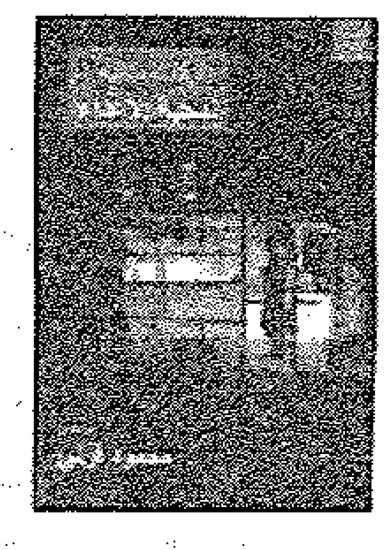
وعلى جانب آخر، ينتقد المؤلف ما ذهب إليه صلاح فضل، الذى آثر أن ينقل المعارف الجديدة فى مستواها النظرى، وهو ما يتبدى فى كتبه عن البنيوية والأسلوبية وعلم النص، ويقول المؤلف: كان يمكن للدكتور صلاح فضل أن يقدم خدمات جليلة فى هذا المجال، لكنه كان دائماً فى عجلة من أمره، يريد أن يسابق الزمن، ولذلك جاءت أعماله مجرد نتف من هنا وأخرى من هناك.

■

أوقات مثالية لمحبة الأعداء

محمود قرنى

القاهرة: دار ميريت للنشر، ٢٠٠٦، ١١٠صفحات



هذا هو الديوان السادس للشاعر الذى بدأ مسيرته الشعرية منذ أواسط التسعينيات بـ «حمامات الإنشاد»، ثم توالت بعدها دواوينه: هواء بشجرات العام، خيول على قطيفة البيت، طرق طيبة للحفاة، الشيطان فى حقل التوت.

يحتوى الديوان على عشر قصائد: خديعة، إذاعة الأغانى، الكنز، مظلة من أجل النهار، أخوة العدم، باليه، هولوكوست، شرفات بولاق، فستان كيم أدونيزيو، العابر.

من قصيدة «الكنز»:

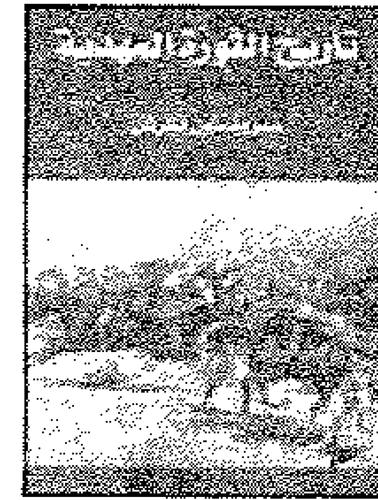
بعد أن حطت الحرب أوزارها/ وجدت الكنز فى يد القتيل/ كان ملقى تحت أصوات مشئومة/ الحراس قضوا نحبهم إلى جواره/ والنسوة كن يتبركن بالضريح/ لا شىء يتحرك هناك/ فقط أصابع القتلى/ كانت لا تزال دافئة/ لكن حشرجة نهائية/ أخذتها إلى الله/ الوطن الآن ينام قرير العين.

■

تاريخ الثورة المهدية

سيرونستون تشرشل

القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦، ٣٧١صفحة



كتب «ونستون تشرشل» رئيس الوزراء البريطانى هذا الكتاب عام ١٨٩٩، عندما كان فى الجيش البريطانى، ويحتوى على شهادات عن ثورة المهدى ومعاركه بأسلوب أدبى رشحه للفوز بجائزة نوبل فى الأدب عام ١٩٥٣، ويلاحظ المترجم أن تشرشل فى مذكراته كان مدركاً لطبيعة العلاقة العضوية التى ربطت مصر بالسودان والتى وصفها بقوله: يرتبط السودان بمصر كارتباط الغواص بأنبوبة الأكسجين، بدونها لا شىء سوى الاختناق، يلاحظ المترجم أيضاً أن تشرشل كان عادلاً ومنصفاً لمقاومة الرجال الذين قاتلوا واستشهدوا بشرف، وإن كان يلاحظ أنه فى كثير من المواقف يسخر أو يتشفى من رجال الثورة، ويمر على انتصاراتهم مروراً عابراً، فيما يسهب فى وصف انتصارات قواته الغازية.

يتألف الكتاب من تسعة عشر فصلاً تحكى عن الثورة والحرب وعديد من المعارك التى خاضها الطرفان ومنها معركة فيركة فى ٧ يونيو ١٨٩٦، ومعارك نهر عطبرة فى ٨ أبريل ١٨٩٨ ومعارك أول سبتمبر ومعركة أم درمان فى ٢ سبتمبر ١٨٩٨، بالإضافة إلى ملحق يتضمن نص اتفاقية السودان فى ١٩ يناير ١٨٩٩ وإعلان ٢١ مارس ١٨٩٩، وآخر خاص

بمناطق النفوذ لبريطانيا وفرنسا فى أواسط أفريقيا.

وفى التقديم الذى كتبه سيرجون كولفيل مساعد السكرتير الخاص لرئيس الوزراء كشف البعض المقدمات التى سبقت مجىء تشرشل إلى السودان، ثم الظروف التى صاحبت تأليفه للكتاب والذى حمل عنوان «حرب النهر»، وقد كتبه تشرشل وقت أن كان عمره خمسة وعشرين عاماً، ويشير كولفيل إلى أن تشرشل وصل إلى السودان بوساطة من والدته التى استغاثت بتدخلات أمير ويلز ورئيس الوزراء آنذاك ليشارك ابنها فى الحرب بناء على رغبته، وإقناع كتشنر الذى كان يرفض مشاركة الشباب فى المهام الكبيرة بقوله، ويقول كولفيل إن هدف تشرشل لم يكن فحسب المشاركة فى الحرب، وتحقيق الخلود العسكرى، وإنما أراد أن يسجل أحداث الحرب ويرسلها للصحف، وهو ما جرى فعلاً برغم عدم مشروعيته، إذ أرسل تشرشل أخبار المعارك لجريدة «المورننج بوست» تحت اسم مستعار وبطريقة سوية، ويشدد كولفيل على وجود الروح الاستعمارية لدى تشرشل، والتى كانت تشمل مشاعر أبناء ذلك الجيل من أبناء وطنه فى عهد الإمبراطورية، والتى تظهر بوضوح فى تسجيله للوقائع، ويشير كذلك إلى أن تشرشل كان مستاء من معاملة كتشنر غير الإنسانية وغير الرحيمة لضحاياه من الدراويش، الذين احترم تشرشل ثباتهم فى المعارك وشجاعتهم النادرة، والقارئ للكتاب سيلاحظ كيف مزج تشرشل معلوماته العسكرية بأسلوبه الأدبى الشيق فى وصف المعارك، بما تتضمنه من تفاصيل دقيقة.

شرفات ونوافذ

فاروق عبدالقادر

القاهرة: دار العلوم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ٢٢٣ صفحة



التحية التى يقدمها الناقد الكبير فاروق عبدالقادر إلى نجيب محفوظ تعود إلى سنوات خمس مضت، حين بلغ الأستاذ التسعين، وفى عديد من كتبه كان محفوظ حاضراً بدراسة عن عمل جديد أو رؤية نقدية، وهو فى هذه التحية يلقى ضوءاً على واحد من ملامح الأديب الراحل الإنسانية والروائية ونعنى به الحس الفكاهى، أو على حد تعبيره «ابن البلد المولع بالنكتة والفكاهة، الملتفت للمفارقة فى حياته وأعماله على السواء»، وللتدليل على هذا الملمح، يقدم شهادة للدكتور أدهم رجب أحد رفاق صبا محفوظ وشبابه، كما يشير إلى بعض من أعماله: الثلاثية وخان الخليلى وصباح الورد، وغيرها.

وأكثر ما يلخص رأيه فى «لوحات» إبراهيم أصلان التى يتضمنها كتابه «خلوة الغلبان» هذه العبارة التى يختم بها مقاله: فى زمن سيادة الكتابة الركيكة والرثة، ذات الصياغة المعتمة والمنطفئة، نجد هنا كتابة جميلة نضرة، مدققة مقتصدة، تنأى عن الثرثرة والتزيد، نأيها عن القبح والفجاجة، كتابة قادرة على أن تشيع حالة من البهجة، دون أن تغفل لحظة، عما يموج به الواقع من فساد وتناقض، إن عذوبة الكتابة جديرة بعذابها.

وأما بهاء طاهر، وهو مثل أصلان والبساطى ومحفوظ ومنيف وسعد الله ونوس والطيب صالح، ممن يحظون برعاية نقدة ومحبة حقيقية لدى المؤلف، فإنه يتناول كتابة «فى مديح الرواية» الذى يتناول فيه بهاء طاهر عدداً من الروايات والروائيين ممن أحب، لكنه يجد مناسبة ما ليحدثنا عن قصته الجميلة «أنا الملك جئت» المعارضة لقصة يحيى حقى «قنديل أم هاشم» كاشفاً عن أوجه شبه وتعارض خصوصاً بين بطليها «فريد» و«إسماعيل»، فى علاقتهما بالغرب وبالمرأة، ومساحات الشك واليقين بداخل كل منهما.

ثمة صوت أدبى آخر، من جيل تالٍ، يحظى باهتمام الناقد الكبير ومتابعته، صوت القاص محمد المخزنجى، منذ صدور مجموعته «الآتى» فى ١٩٨٤، وحتى لحظات غرق جزيرة الموت» فى ١٩٩٨، ومروراً بـ «رشق السكين» ١٩٨٤، و«الموت يضحك» ١٩٨٨، و«سفر» ١٩٨٩، و«البستان» ١٩٩٢.

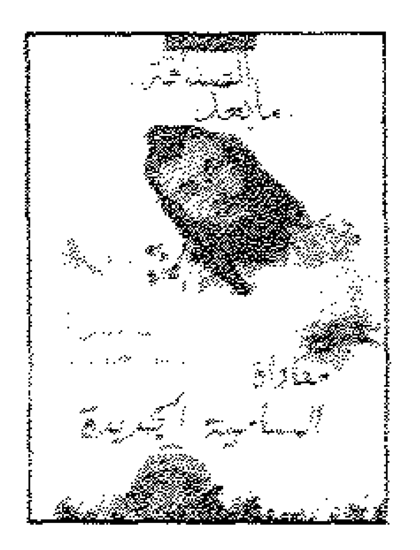
يتابع الناقد بعضاً من قصص «أوتار الماء»، وهى تكشف عن الطاقات الكامنة فى الكائنات والتى تتجلى فى لحظات بعينها، دون أن يكون لذلك تفسير علمى أو منطقى، ويستفيد القاص فى رصده لتلك الحكايات الغريبة من دراسته للطب النفسى ودراساته العليا فى الطب النفسى البديل، ثم أسفاره إلى أماكن عدة من العالم يجمع منها وجوهاً وملامح.

ربما كانت النغمة النشاز فى هذه المجموعة من الدراسات هى ما يكتبه عبدالقادر عن مجموعة علاء الأسوانى «نيران صديقة»، التى يكشف عنها أنها مجرد تجميع لكتابات قديمة، فى سعى من المؤلف للاستفادة من نجاح رواية «عمارة يعقوبيان» بصورة استثنائية، ويدورها لا يرى فيها الناقد كثيراً مما يستحق الالتفات، فقد استفادت من غياب روايات جادة جديدة، وعمدت إلى ما يعرف بـ «أدب التلفيق»، فضلاً عن أنها جمعت شيئاً من كل شىء: جنس وشدة وفساد وإرهاب واستبداد وخيانة وفقر.. إلخ.

ما بعد الصفاقة

نورمان فنكلشتاين

القاهرة: إصدارات سطور، ٢٠٠٦، ٢٨٨ صفحة



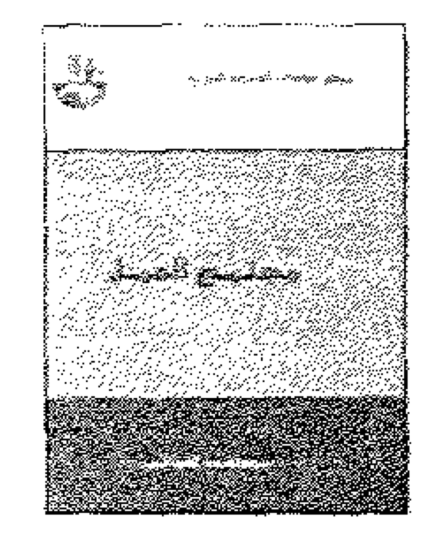
مؤلف الكتاب هو نفسه صاحب كتاب «صناعة الهولوكوست»، والذى اعتبره أسطورة تم الترويج لها لتحقيق أهداف إسرائيل الاستعمارية الاستيطانية، وهو هنا يقدم صوراً أخرى من السلوك الإسرائيلى الوحشى، استناداً إلى تقارير قدمتها جماعات متنوعة من منظمات حقوق الإنسان ذات الصلة بالأمم المتحدة راقبت السلوك الإسرائيلى ضد الفلسطينيين فى الأراضى المحتلة، حيث يؤكد أن سجل إسرائيل فى مجال انتهاك حقوق الإنسان استناداً إلى هذه التقارير يدعو للعجب، وإزاء هذه الانتهاكات فإن المحكمة العليا فى إسرائيل أضفت منطقاً على جميع الأفعال والعمليات الخلافية للسلطات الإسرائيلية، فقد أضفت شرعية على اختطاف الرهائن وعمليات القتل العشوائى (بدءاً من نوفمبر ٢٠٠٣ قتل ما يزيد على ٢٠٠٠ فلسطينى فى الانتفاضة الراهنة غالبيتهم من المدنيين) وينقل عن مراسل نيويورك تايمز قوله: شاهدت أطفالاً يتعرضون لإطلاق النيران فى صراعات أخرى غطيتها، لكننى لم أشاهد أبداً جنوداً يستدرجون الأطفال كما تستدرج الفئران للمصائد ويقتلونهم للتسلية.

وتقدر منظمة «رايتس ووتش» عدد من خضعوا للتعذيب من الفلسطينيين منذ بدء الاحتلال بعشرات الآلاف، وأن التعذيب وفقاً للمنظمة ذاتها يتم بشكل منهجى روتينى، وإسرائيل هى الدولة الوحيدة فى العالم التى تلجأ إلى إزالة المنازل عقاباً لمن تصفهم بالإرهابيين، وهى «الدولة الديمقراطية الوحيدة» التى تعتبر التصفيات السياسية عمليات مشروعة، وهى لا تقدم أية قرائن تدعم اتهاماتها لمن تستهدفهم عمليات الاغتيال، ومع ذلك تجد إسرائيل دائماً فى العالم من يبرر أفعالها ويدافع عنها ضد أى عقوبات فى المحافل الدولية، يتألف الكتاب من قسمين: القسم الأول يتناول معاداة السامية الجديدة والقديمة، ويضم ثلاثة فصول، وتحت عنوان أضخم أسطورة روجت يدور القسم الثانى الذى يضم خمسة فصول: أسلحة ملوثة، ثلاث طلقات، فى مؤخرة الرأس، أبو غريب إسرائيل، عودة التتار، إسرائيل آفة الأمم.

مجتمع العمل

مصطفى الفيلالى

بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦، ٦٠٨ صفحات



عمل الإنسان محور هذا الكتاب، مورد رزق، وقيمة فردية، وقضية اجتماعية، وهم سياسى، ومحور للنظر الفكرى، وحقل للتدبر والمساءلة، يتناول بعض جوانب القضية من زوايا ثلاث ولا يختزلها فيها جميعاً: زاوية الإقرار بمركزية العمل فى مراتب العناية والممارسة من جانب أنظمة الحكم وهياكل المجتمع، وزاوية الاعتبار لما يحتله عمل الإنسان من أولوية فى بناء التضامن الاجتماعى، وفى ترشيد سياسة التنمية، وفى توثيق سعى الإنسان العربى بالقيم المرجعية،

وأخيراً زاوية العجز النظرى الذى يحيط بقضايا العمل فى أوطاننا العربية، وما يحتاجه بحتها من جهد فكرى متعدد المساهمات.

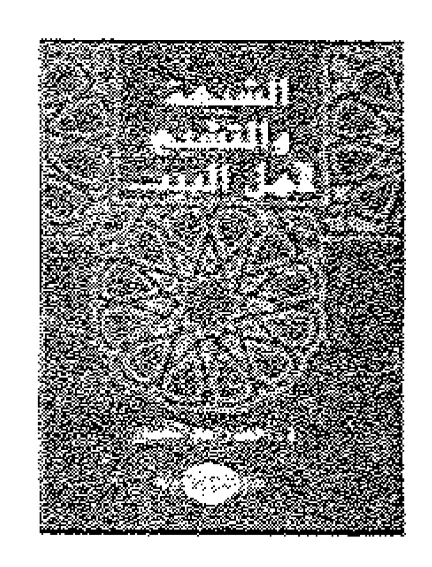
والمؤلف مصطفى الفيلالى كاتب وباحث، وقائد نقابى من مواليد تونس ١٩٢١، حاصل على درجة «الأستاذية» من الجامعة الفرنسية - باريس، وهو نائب ووزير سابق وقيادى فى الحزب الاشتراكى الدستورى، وفى الاتحاد العام التونسى للشغل.

من مؤلفاته: «الإسلام والنظام الاقتصادى الدولى الجديد»، «المغرب العربى الكبير: نداء المستقبل»، إضافة إلى دراسة عن سياسة توطين العشائر البدوية فى المملكة العربية السعودية ودراسات ومقالات منشورة فى مجلة المستقبل العربى ومساهمات فى ندوات مركز دراسات الوحدة العربية، والجامعة العربية.

الشيعة والتشيع لأهل البيت

أحمد راسم النفيس

القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦، ٢٤٧ صفحة



يحاول المؤلف - وهو شيعى - تقريب المذهب الشيعى من الناس وخصوصاً جمهور السنة، مستنكراً الخلافات الناشئة بين أبناء الأمة الإسلامية من أتباع المذهبين، ومؤكداً على أن الأصل الذى يستقى منه المذهبان أفكارهما واحد، وهو القرآن والسنة النبوية المطهرة، ويشير إلى أن هذا الخلاف فتنة، يغرسها أعداء الأمة وأعداء الدين كى يفتتوا وحدة المسلمين ويسيطروا عليهم، ومنذ البداية يسعى المؤلف إلى نفس ما يتردد حول المذهب الشيعى بين عامة الناس، كما أنه يضع فتاوى شيوخ الأزهر مثل الشيخ شلتوت وغيره، والتى تجيز التعبد على المذهب الشيعى فى مقدمة كتابه.

يتألف الكتاب من تسعة فصول، يتناول الأول منها أصل الشيعة ومعناها فى التاريخ والسنة النبوية، ويقدم نماذج عديدة على صحة التشيع للإمام على بن أبى طالب ومن جاءوا بعده من التاريخ الإسلامى، ويركز بالذات على تعريف الشهرستانى للشيعة، خصوصاً مقولة: من شايع علياً وأولاده وقالوا بإمامته، مازجاً بين الاثنين فى رباط لا ينفصم، أى أن يصبح الالتزام بولاية على وولده هو عنوان التشيع لأهل بيت رسول الله.

ثم يستعرض الأدلة التى تربط بين الولاية والإمامة، وكلها مستقاة من كتب الأحاديث الصحيحة، وإن كان بعض من علماء السنة قد ردوا عليها فى كتبهم. وفى الفصل الثانى يتحدث عن مفهوم الإمامة، مشيراً إلى أن الشيعى حين يطلق صفة الإمام هكذا، فإنه يقصد بها على بن أبى طالب، مبيناً فضل علم على وأخلاقه على سائر العلماء الذين يأخذ عنهم السنة والشيعة جميعاً.

وفى الفصل الثالث يتناول بعضاً من ألوان الاضطهاد الذى لاقاه الشيعة فى أعقاب رحيل الإمام على بن أبى طالب، مشيراً إلى أن أمير المؤمنين عمر بن عبدالعزيز كان هو الذى أوقف سب على بن أبى طالب من فوق المنابر فى صلاة الجمعة، وأمر بقراءة الآية الكريمة: إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى.

وفى الفصل الرابع يتحدث عن أئمة أهل البيت الاثنى عشر حسب المعتقد الشيعى، وهم الإمام على والحسن والحسين وعلى زين العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق وموسى الكاظم وعلى الرضا ومحمد الجواد والهادى والحسن العسكرى ومحمد بن حسن العسكرى.

وفى الفصل الخامس يتحدث عن نشأة المذاهب الإسلامية والاجتهاد عند الشيعة، ويبين مواقف الإمامين أبو حنيفة ومالك من الاجتهاد عند الشيعة، وفى الفصل السادس يتناول أركان التوحيد عند الشيعة، وهو التوحيد والنبوة والإمامة والعدل ومفهومى الرجعة والغلو، ثم يتحدث عن الأمور الأخلاقية بين المذهبين خصوصاً ما يتعلق بزواج المتعة وولاية المرأة على نفسها والطلاق والميراث وبعض أحكام الصوم والجمع بين الصلاتية، ويرد فى الفصل الثامن على الشبهات المثارة حول الشيعة مثل التقية ومصحف فاطمة وتحريف القرآن وسب الصحابة، وفى الفصل الأخير يقدم تفصيلاً للمذاهب الشيعية مثل الإمامية والزيدية والإسماعيلية والعلوية.

روائع الخط العربى بجامع البوصيرى

إعداد: خالد عزب - محمد الجمل

القاهرة: مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٦، ١١٧ صفحة



ينفرد جامع البوصيرى بمكانة خاصة بين مساجد الإسكندرية، وذلك لاشتماله على كم هائل من العناصر الزخرفية والكتابات الأثرية، وقد تم تجديده على يد محمد سعيد باشا بن محمد على (١٨٥٤ - ١٨٥٧)، حيث كان بمثابة زاوية أنشأها يحيى باشا للعارف بالله سيدى محمد الأباصيرى، ثم قام محمد سعيد باشا بهدمها وبناء الجامع الحالى الذى شهد عديداً من الترميمات فى عهد الخديو توفيق عام ١٨٨٩.

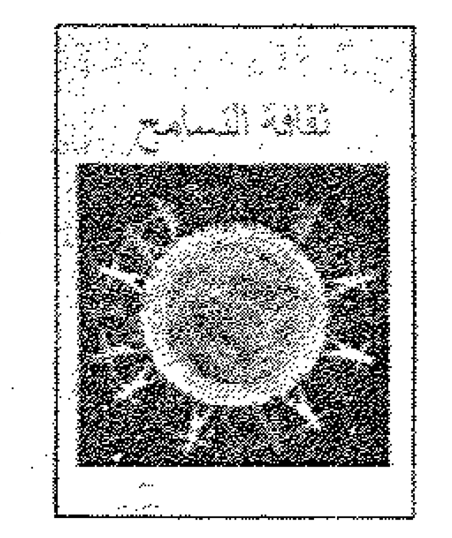
أما صاحب المسجد فهو محمد بن سعيد بن حماد بن عبدالله بن صنهاج، ولد فى دلاص عام ٦٠٨ هـ وتوفى بالإسكندرية عام ٦٩٧ هـ، ولذلك يعرف بالدلاص، واشتهر بالبوصيرى نسبة إلى أبو صير، واشتهر بين شعراء القرن السابع عشر، وهو من كتب قصيدة البردة الشهيرة فى مدح الرسول عليه الصلاة والسلام، وقد كتب أمير الشعراء أحمد شوقى معارضة لها هى قصيدته «نهج البردة».

والكتاب يتضمن وصفاً للمسجد والنقوش التى كتب بعضها بالفارسية وبعضها الآخر بالعربية، حيث يصف الكتاب النقوش فى كل المواضع ويقدم ترجمة لما كتب منها بالفارسية ويبين جمالياتها وثراءها، ومناسبة معانيها لكل موضع كتبت فيه، سواء عند القبة أو المآذن أو مواضع الوضوء أو النقوش الموجودة بالسقف وعلى الجدران وشاهد القبر، واختلاف الخط الذى كتبت به النقوش من موضع لآخر وفلسفة هذا الاختلاف، ويحتوى الكتاب على عشرات الصور والرسوم التوضيحية للمسجد ونقوشه.

ثقافة التسامح

تحرير: هانى عياد

القاهرة: الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، ٢٠٠٦، ١٩٥ صفحة



يرى كثير من علماء الاجتماع أن ثقافة التسامح التى عرف بها المجتمع المصرى قد انحسرت لصالح سلوكيات العنف والتشدد.

ويدللون على ذلك بما يمكن ملاحظته فى الواقع المصرى من تصاعد لقيم التعصب وانفلات انفعالات الغضب إلى حدود غير مسبوقة تهدد المجتمع الآن وفى المستقبل.

هذه المقولات كانت مبرراً كافيا لعقد مؤتمر فى إطار منتدى حوار الثقافات بالهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية حول ثقافة التسامح، وشاركت فيه مجموعة مميزة من الخبراء والمعنيين بالموضوع ويمثل هذا الكتاب تلخيصاً لما دار فيه، وقد انتهى المشاركون إلى حقيقة مهمة مؤداها أن ثقافة التسامح تزدهر فى أوقات الرواج الاقتصادى، وارتفاع مستويات تشغيل الجهاز الانتاجى، واقامة فرص عمل لقطاعات واسعة من الناس وحصار المردودات السلبية للبطالة.

وهو ما يقلل التنافس والصراع على فرص العمل لأنها ببساطة متوفرة، خصوصاً إذا صاحب الإزدهار الاقتصادى سياسات اجتماعية فعّالة وتوزيع عادل للدخل يتيح حداً أدنى من حياة كريمة للفقراء.

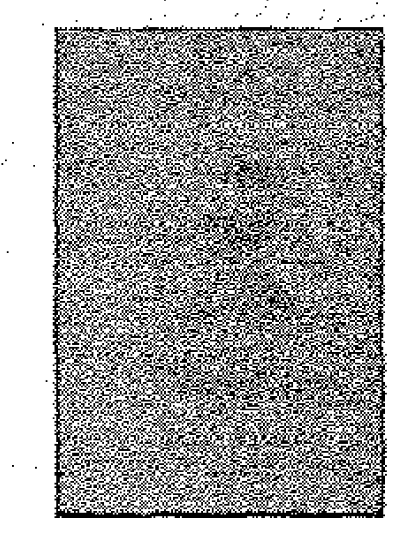
وإذا ترافق أيضاً مع وجود نظام ديمقراطى يتيح المشاركة السياسية ويوفر مستويات معقولة من الشفافية التى تمنع الفساد، أو تواجد آلية قوية لمكافحته.

فى مناخ من هذا النوع، وفى توافر شروط على هذا القدر من الأهمية، تتراجع الحساسيات الطائفية والعرقية، ويتجه المجتمع نحو قدر أكبر من التآلف والتوافق على أهداف وطنية كبرى.

الوثائق السرية لطه حسين

عبدالحميد إبراهيم

القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦، ١٠٧٨ صفحة



تبدو الأهمية البالغة لهذا الكتاب غير المسبوق ليس فقط بما يتضمنه من وثائق وأسرار لم يسبق نشرها تضيء جوانب مهمة من حياة عميد الأدب العربي الذي ملأ الدنيا وشغل الناس، منذ أطل على الواقع الفكري والأدبي العربي بكتابه الإشكالي «في الشعر الجاهلي»، أو ما يحتويه من رسائل متبادلة بين طه حسين ورموز عديدة من مفكري عصره مصريين وعربيا، وإنما - وهذا هو الأهم - كونه يمثل شهادة ثرية على زمن أسس لنهضة فكرية وأدبية عربية مازال مثقفونا يقتاتون عليها حتى الآن.

وقد كانت هذه الرسائل في حوزة زوج ابنة طه حسين الدكتور محمد حسن الزيات وزير خارجية مصر الأسبق، وهي لا تفيد فحسب كونها وثائق على وشائج أدبية وإنسانية جمعت العميد بنفر من معاصريه في مصر والسعودية والمغرب وسوريا والسودان وكندا وباريس وأمريكا وإيطاليا وغيرها، وإنما باعتبارها تسجيلا لواقع سياسي وأدبي واجتماعي عاشته مصر في حقبة مليئة بالتحولات والمبادرات.

نعرف مثلا في رسالة من إحسان عبدالقدوس إلى طه حسين كيف دار الصراع بين أنصار الأدب القديم والجديد في أواسط الستينيات، وكيف كان النظر إلى هذا اللون من الأدب «المكشوف» على حد تعبير البعض، وكيف تدخلت العوامل السياسية وتركت تأثيرها في مواجهة هذا الأديب أو ذاك، فإحسان الذي عرف باتجاهاته الليبرالية المناوئة لسيطرة العسكر على مقاليد الحكم في أعقاب يولية ١٩٥٢، والذي طالبهم صراحة بالعودة إلى الثكنات، لم يلبث أن تعرض للحصار المهني والملاحقة الأدبية، فأعفي من منصبه بوصفه رئيسا لمجلس إدارة «روزاليوسف».

وقد بدأت الحملة ضده باستجواب قدمه أحد النواب ضد قصة إحسان الشهيرة «أنف وثلاث عيون» يصفها فيه بأنها لون من الأدب الفاضح الذي يسيء إلى القيم والأخلاقيات، فما كان من إحسان إلا أن «هُرع» إلى لجنة القصة بالمجلس الأعلى للفنون والآداب والتي تضم أدباء مشهورين برئاسة يوسف السباعي.

وعلى الرغم من تأييد اللجنة لموقف إحسان وكتاباته، إلا أنها رفضت أن تسجل موقفها هذا في محضر رسمي دعما للمؤلف، بما يعني أن ثمة شيئا كان يدبر لإحسان عبدالقدوس في الخفاء، لا صلة له باتجاهاته الأدبية، وإنما بمواقفه السياسية وقناعاته الفكرية التي اصطدمت بأركان النظام في ذلك الوقت.

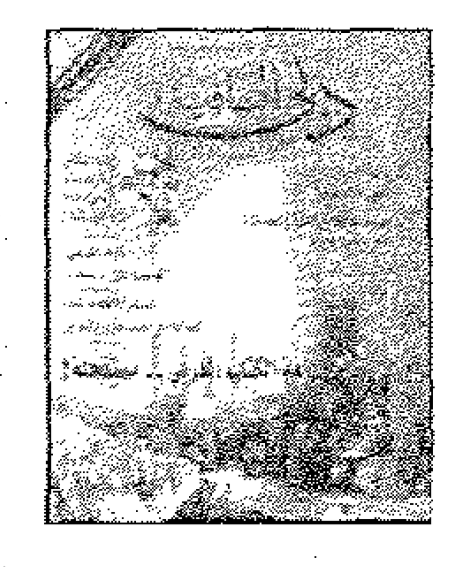
على هذا النحو يمكن قراءة الرسائل المتبادلة بين العميد ومعاصريه: العقاد ومحمد مهدي الجواهري وتوفيق الحكيم وخليل مطران وعبدالرزاق السنهوري والشيخان علي عبدالرازق ومصطفى عبدالرازق ومحمد كامل حسين ومحمد مندور وسليم حسن وسهير القلماوي وآخرين.

شهادات على عصر عاصف بالتحولات والانعطافات السياسية والأدبية، وهي رسائل تفيد الدرس الأدبي والسياسي والاجتماعي جميعا، وتلقي أضواء مهمة على هذا العصر.

دوريات

دبي الثقافية

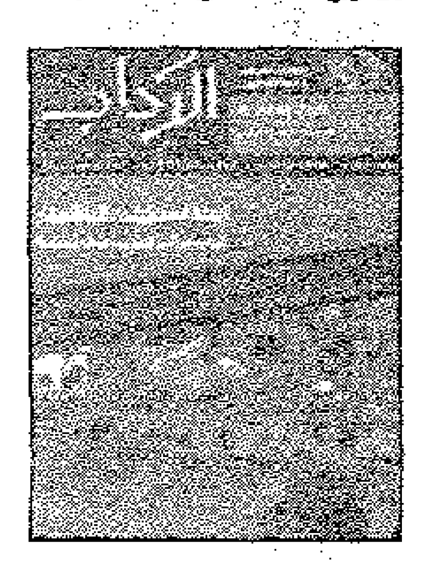
دبي: الصدى للصحافة والنشر



يتضمن عدد أكتوبر من المجلة دراسة عن أبواب القاهرة التي وصلت إلى ٧١ بابًا وجدها نابليون بونابرت حين غزا مصر في ١٧٩٨، وفي بانوراما تحقيق عن سوق في بلجيكا أنشئ قبل ألف عام، وآخر عن بيت التراث في مدينة دبي، ويكتب رجاء النقاش عن قضية نجيب محفوظ وأولاد حارتنا، كما يتضمن العدد حوارا مع أديب نوبل أجراه رياض توفيق قبل رحيل محفوظ بأيام، ومن صنعاء حوار مع رئيس الهيئة اليمنية للكتاب يؤكد فيه أن أزمة الكتاب العربي مستفحلة، وحوار آخر مع السيناريست وحيد حامد صاحب فيلم «عمارة يعقوبيان» يتحدث فيه عن توابع الهجوم على الفيلم، بالعدد أيضا دراسات في الفن التشكيلي والأدب والفنون والعمارة، إضافة إلى أبواب المجلة الثابتة.

الآداب

بيروت: دار الآداب



ملف العدد تحت عنوان: أيها المثقف الناشط.. كيف قرأت الحرب على لبنان؟ يتضمن شهادات من مثقفين عرب ولبنانيين وأجانب منهم نعوم تشومسكي ومنير شفيق ومنى حرب ومنذر سليمان وحميد دباشي وسيد البحراوي ورنا بشارة وغيرهم.

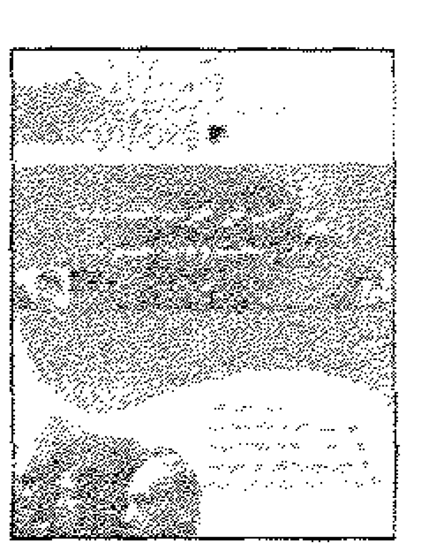
كما يجري محمد زيدان مقابلات مع ناجين من الحرب يحكون فيها عن تجارب مروعة.

وتكتب كرستين شايد عن مقاطعة الشركات الداعمة للعدو الصهيوني، وتقدم دليلاً بأسماء أبرز الشركات الداعمة للعدو الصهيوني.

وفي قسم المقالات والأبحاث يكتب أسعد أبو خليل عن نظرية المؤامرة، وبسام أبو غزالة عن أزمة العمل القومي العربي، وكرستين شايد عن يوميات الحرب، ويكتب جوئل بنيين عن حرب لبنان وقوى السلام الإسرائيلية.

مـــدار

عدد خاص عن الحرب على لبنان

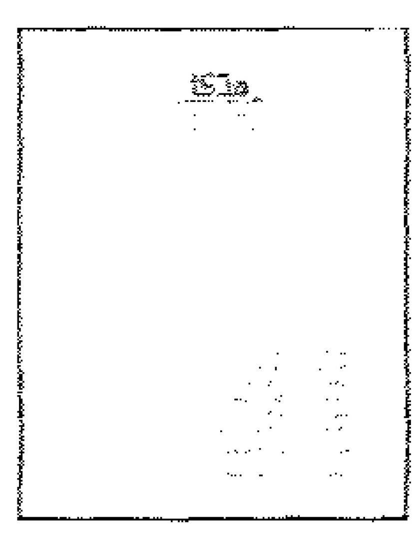


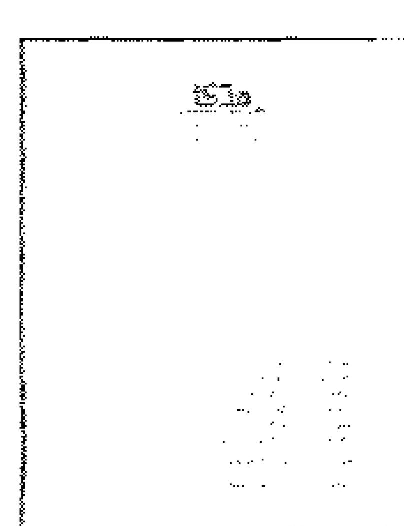
صدر حديثا عن المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار» عدد خاص من فصلية «قضايا إسرائيلية» (العدد ٢٣)، كرس معظم مواده لمتابعة مجريات ونتائج العدوان الإسرائيلي الأخير على لبنان، وما واكبه من مفاجآت، وما خلفه من حراك وتساؤلات على المستويات الإقليمية والدولية، وعلى الصعيد الداخلي الإسرائيلي، في محاولة لاستشراف ما قد تفرضه نتائج الحرب من تغييرات إستراتيجية وسياسية وعسكرية في المنطقة.

ويكتب سلمان ناطور مدير التحرير، في تقديمه للعدد: «هذا العدد نكرسه لهذه الحرب ونحن ندرك تماما أنه لا يمكن نشر دراسات تحليلية وشاملة تكتب في خضم المعركة وتفتقد إلى النظرة الزمنية البعيدة التي توفر شمولية التحليل، ولكننا آثرنا عدم الانتظار لأن هذه الحرب أثارت كل الأسئلة حول طبيعة هذا الصراع».

مـــدى آخـــر

حيفا: مدى الكرمل للدراسات





يتضمن العدد الأخير من «مدى آخر» عددا من الدراسات يدور معظمها حول علاقة الهوية بمعطيات وعلوم أخرى، منها مثلا ماكتبه جمال ضاهر عن فردانية الهوية واللغة، كما يكتب إسماعيل الناشف أستاذ الاجتماع في جامعة بيرزيت تحت عنوان «فتح الإبستيم عن فلسطين معرفيا» وتجلياتها في حداثة المعرفة.

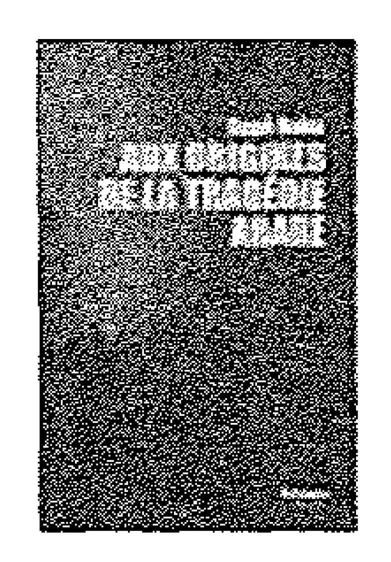
ويكتب المحامي مروان دلال تأملات في سياق الغياب في القضاء الإسرائيلي، محللا طبيعة القانون والدستور الإسرائيلي، ويتضمن العدد أيضا دراسة لميشيل فوكو عن نظام الخطاب.

وبالعدد أيضا مراجعات كتب لسهاد ظاهر وقراءة في كتاب محمود ممداني «المسلم السيئ، أمريكا الحرب الباردة وبذور الإرهاب» والذي يتعرض للممارسات الرسمية الأمريكية ضد الآخر.

كتب فرنسية

Aux origines de la tragédie arabe
(عودة إلى أصول المأساة العربية)

René NABA
Bachari éditions, 2006, 261pp, 18euros.



حين تمسك بهذا الكتاب بين يديك فإن أول ما يتبادر إلى ذهنك تساؤل عن السبب الذي حدا بفنان الغلاف إلى اعتماد اللون الأسود في تصميمه. أهو الحداد المزمن أم عتمة المجهول المبهمة، أم تراهما الاثنين معا... وأي لون آخر يصلح لكتاب عن تجذر المأساة العربية في صحراء هذا الزمان القاحل؟

وعلى صفحات الكتاب «الأسود»، يشرح مؤلفه رينيه نابا، الخبير الإعلامي السابق لدى وكالة الأنباء الفرنسية، فصول خسارة العالم العربي لمعركة التحديث والانطلاق الاقتصادي في القرن العشرين، ليستديم بذلك إلى أجل غير مسمى عهد الخضوع والتبعية. وهو العهد الذي استمر مع بداية القرن الحادي والعشرين، إذ لم تلحق أية دولة عربية بعد بركب الدول الصناعية الجديدة المنتمية إلى العالم الثالث. ويبين المؤلف كيف ازداد الأمر سوءا مع الوقت. فالدول العربية، التي ظلت لأزمنة متلاحقة تلعب دورها المسالم في إمداد القوى الصناعية الغربية باحتياجاتها من الطاقة، أو في تقديم التسهيلات العسكرية للجيوش الأجنبية، هاهي اليوم بين المطرقة والسندان: مطرقة الدعوة الديمقراطية الجبرية التي تفرضها إدارة المحافظين الجدد بزعامة جورج بوش، وسندان التنامي المطرد للأصولية الإسلامية.

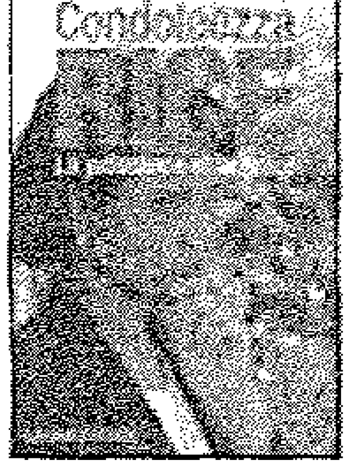
ويرى الكاتب أن الخطأ الأكبر الذي ارتكبه الغرب في هذا السياق هو أنه قد أراد دوما التعايش مع عرب مستأنسين وخاضعين كما تعودوا دوما أن يكونوا منذ عهود الاستعمار. وعلى ذلك، كان رد فعل الغرب إزاء ظهور الزعامات الوطنية العربية والإسلامية أن قام بمحاربتها ومحاولة تشويه صورتها، الأمر الذي أدى الى تجذر الصراع واحتدامه. كان ذلك نهج الغرب في علاقاته بزعماء مثل جمال عبد الناصر وياسر عرفات وكذلك محمد هداية مصدق في إيران. فعلى اختلاف توجهاتهم، فقد شبهتهم آلة الإعلام الغربية جميعا بهتلر. وبحركة سيمترية، كتلك التي تميز حركة منسوب الماء في الأواني المستطرقة، انزوت الحركات الوطنية لتحل محلها الدعوات الأصولية الإسلامية على اختلاف أطيافها الفكرية وتباين وجوهها وممثليها، من أسامة بن لادن إلى الإمام الخميني، ومن حماس إلى الجهاد الإسلامي.

هكذا يقدم رينيه نابا في كتابه الجديد تحليلا دقيقا وموثقا للتحديات الجيوسياسية والمناورات الإستراتيجية والإعلامية التي أدت في مجملها إلى ما آل إليه العالم العربي من انهيار. ويخلص نابا في نهاية كتابه إلى نتيجة قاطعة: «لكي يتم إقرار السلام في الشرق الأوسط، يجدر بالغرب أن يستفيد من دروس التاريخ وأن يقدم للعرب سلاما حقيقيا قوامه العدل بدلا من ذلك الاستسلام المقنّع في فلسطين، أو تلك التبعية العمياء كما في العراق».

■

Condoleezza Rice .La puissance et la grâce
(كوندوليزا رايس. القوة والألق)

Joël MICHELParis, LA TABLE .RONDE, 2006, 254pp, 17euros



هذا كتاب عن الافتتان بأنياب الأسد وهو متبسم.

وفيه يروي مؤلفه المؤرخ الفرنسي جويل ميشال سيرة سيدة صقور البيت الأبيض، منذ كانت بعد تلك الطفلة السمراء الصغيرة عميقة التدين شديدة التعقل، التي نشأت بولاية آلاباما في أوج انتشار ممارسات التمييز العنصري. ويعود الكتاب إلى الماضي، ليبرز أهم الملامح الشخصية لتلك الصبية الطموح التي كانت وحيدة أبويها، والتي تعددت مواهبها في مجالات شتى : فمن نبوغ دراسي إلى تفوق رياضي إلى إتقان للعزف على آلة البيانو، حتى أنها قد تمنت يوما- بحسب رواية الكاتب -أن تحترف العزف الموسيقي. ويروي ميشال ما كان من تجلي نبوغها الدراسي مع الوقت، وما حققته من بطولات عدة في رياضة التزحلق الفني على الجليد. ويفرد الكاتب جزءا هاما من كتابه لقرار اختيار الآنسة رايس طريق التدريس الجامعي، ويبين كيف تتلمذت في هذا المجال على يد زوج السيدة مادلين أولبرايت. وهكذا يمضي الكتاب في رسم مسار «الفتاة النابغة»: فأينما مرت يحالفها النجاح ويعلو من أجلها صوت التصفيق. ويتوقف الكتاب عند أهم محطات رايس المهنية، وتحديدا عند فترة عملها كمستشارة مسموعة الرأي مطلوبة المشورة في إدارة الرئيس بوش الأب، وما هي عليه اليوم بوصفها الوزيرة الأكثر قربا إلى الرئيس بوش الابن. تلك هي كوندوليزا رايس بقلم فرنسي لا يوفر المديح. تلك هي أكثر بنات حواء نفوذا في عالم اليوم، التي يرسم لها الكاتب صورة تغلفها غلالة من الأناقة والبرود، ويحيطها بهالة من الغموض وكأنها بطلة إحدى الروايات التي تحكي قصة صائدي الأحلام البعيدة. ومن يدري؟ لربما صحت رؤية جويل ميشال عن كون الآنسة كوندي، مع كل ما حققته من نجاحات، ما تزال بعد في منتصف طريقها الصاعد إلى المجد.

■

Ségolène Royal décryptée de A à Z
(سيجولان رويال من الألف إلى الياء)

Laurent PFAADT
Paris, CITY éditions, 2006, 252pp, 14euros.



«ها قد حان زمان النساء» تلك هي الجملة القصيرة التي قفزت إلى ذهن سيجولان رويال وهي تلقي بنفسها في خضم معمعة الانتخابات الرئاسية الفرنسية. ولكن هل تتمتع صاحبة هذا الوجه الهادئ اللطيف، التي فتنت وسائل الإعلام ومؤيدي الحزب الاشتراكي، بالقامة السياسية اللازمة لشغل منصب رئيس الدولة؟ وللإجابة على هذا السؤال، يعيد مؤلف هذا الكتاب رسم مسار حياة سيجولان رويال، ابنة ضابط الجيش التي دخلت إلى المعترك السياسي قبل أكثر من عشرين عاما، حينما بدأت عملها في إدارة معلمها الأول الرئيس الراحل فرانسوا ميتران.

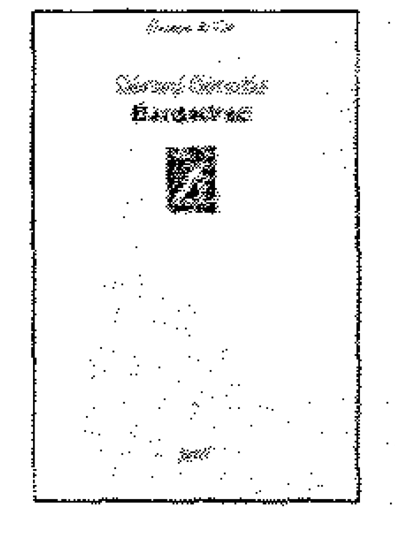
ومن وراء غلالة رقيقة من البراءة المحببة، تتبدى مواهب مرشحة الحزب الاشتراكي كعقل يجيد التخطيط على رقعة الشطرنج السياسي، وخبيرة محنكة في تسديد الضربات الإعلامية. كما أن شخصيتها تبدو عامرة بالمتناقضات: فهي مناصرة قوية لتحرر المرأة ولكنها أيضا شديدة الارتباط بالقيم الكبرى التي تقوم عليها الأسرة، وهي دائمة السخرية من طبقة السياسيين التقليديين على الرغم من كونها قد درست بمؤسسة الإدارة الوطنية، وهي مؤسسة فرنسية حكومية مخصصة لتأهيل المشتغلين بالعمل العام لشغل المناصب القيادية. ويدخل في باب الجمع بين الأضداد أيضا تحلي رويال بتمام الرقة في الوقت الذي تتجلى فيه قدراتها الجهنمية على التشهير بأعدائها.

وهكذا، يرسم هذا المعجم الشخصي مسار السيدة الطموح من الألف إلى الياء، ويورد بحسب الترتيب الأبجدي أهم الكلمات التي تعد بمثابة مفاتيح لطروحاتها السياسية الكبرى. ولعل أهم ما يميز هذا الكتاب هو الموضوعية التي يرتكز عليها في رسم صورة وسط لسيجولان رويال، فلا هي تميل إلى المجاملة الفجة ولا تجنح إلى النقد المترخص، مع الاستناد في كل رأي وتحليل إلى تصريحات سيدة الحزب الاشتراكي.

■

Bardadrac
(كراكيب)

Gérard GENETTE
Paris, Seuil, 2oo6, 452pp, 21euros.



هذه هي «كناسة دكان» الناقد الفرنسي الكبير جيرارجونيت.

والكتاب، وإن لم تكن له نفس القيمة التعبيرية التي تجلى عنها قلم يحيى حقي - يذكرنا بنفس حالة استحضار ذكريات الماضي بروح مشبعة بخفة الظل ورقة العاطفة وحدة البصيرة. أما عنوان الكتاب، فهو عبارة عن كلمة لا وجود لها في معاجم الفرنسية، إذ هي من اختراع إحدى صديقات المؤلف، التي كانت تشير بها إلى ركام الأشياء التي تمتلئ بها حقيبة يدها الكبيرة. وهو ما يعني أننا سنجد في هذا الكتاب خليطا من كل الألوان والأشكال: فمن ذكريات الطفولة والصبا، وأفكار سن الشباب والتزاماته السياسية، وصولا إلى بعض التأملات الخاصة بالمجتمع المعاصر، مع النظر في أنماطه الخطابية وقوالبه الفكرية، فضلا عن إبراز بعض الوجوه الثقافية الهامة مثل الناقد الفرنسي الراحل رولان بارت والأديب الأرجنتيني جورج لويس

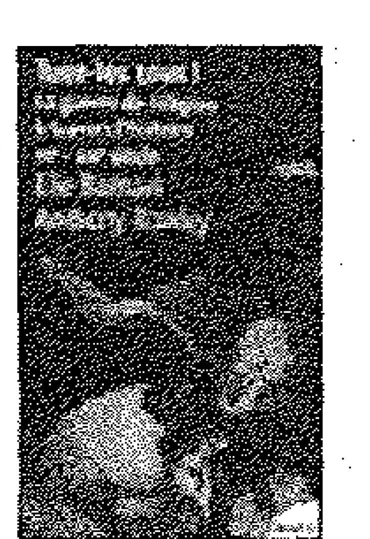
كتب فرنسية

بورهيس. وإلى جانب ذلك كله ثمة حديث عن شغف جونيت بالمدن والأنهار والنساء والموسيقى الكلاسيكية والجاز، وبالطبع هناك الكثير من الملاحظات الخاصة بالأدب واللغة، فضلاً عن إضاءات نقدية لاذعة حول الخطاب الإعلامى الراهن. ثمة فيض من المرح والسخرية يسرى بين سطور هذا الكتاب كسريان الدم فى العروق، وهى سمة تجعله قريب الشبه بالقاموس الساخر الذى ألفه الأديب الفرنسى جوستاف فلوبير حول أهم الأفكار البالية فى المجتمع، وهو قريب أيضا من كتاب جورج بيريك «أنا أتذكر...».

إنه باختصار كتاب شيق يقطف من كل بستان زهرة.

■

Tuez-les tous! La guerre de religion à travers l'histoire VIIe-XXIe siècle
(اقتلوهم أجمعين! الحروب الدينية عبر التاريخ من القرن السابع إلى القرن الحادى والعشرين)
Elie BARNAVI-Anthony ROWLEY
Paris, Perrin, 2006, 149pp, 6euros.



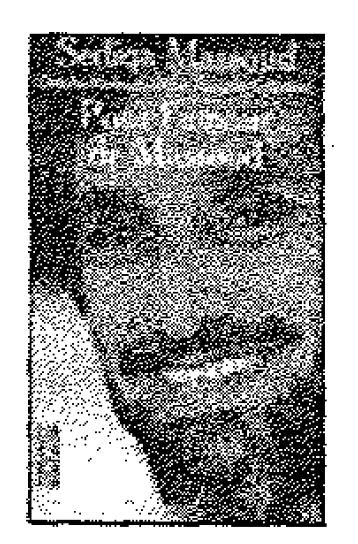
ها قد عاد الحديث مجددا عن الحروب الدينية. فهذا كتاب حسن الحظ، إذ يدفع به سياق الأحداث الراهنة إلى دائرة الضوء، كما أن اسمى مؤلفيه من عوامل إثارة الاهتمام به. فهو نتاج تعاون بين خبير الدراسات اليهودية إيلى برنافى الذى كان سفيرا لإسرائيل لدى فرنسا، وأستاذ العلوم السياسية أنتونى رولى المتخصص فى تاريخ القارة الأوروبية.

ويعرف الكتاب فى مقدمته مفهوم الحرب الدينية، تلك الحرب التى ترتكز فى دوافعها الظاهرة على علاقة البشر بالرب، وهى أيضا الحرب التى بدت منذ القرن السادس عشر، كرفض عنيف لفصل الشأن السياسى عن الشأن الدينى، وهو الفصل الذى يعد اليوم بمثابة الركيزة الأساسية للدولة العلمانية الحديثة. وفى معرض الحديث عن ملامح الحرب الدينية، يبين الكاتبان ما تتسم به من عنف مطلق فى مواجهة عدو لا يمكن تصور التعامل معه إلا بالإبادة أو الإخضاع، وهما يضربان المثل فى هذا السياق بالحرب التى يشنها اليوم جورج بوش على بن لادن، وكذلك بالحرب التى شنها فى فرنسا القرن السادس عشر البروتستانت بقيادة الأميرال «دو كولينى» ضد الكاثوليك.

ويتناول الكتاب سرد القصة الأزلية المقيتة للحرب الدينية، إذ هى حرب شاملة ضارية، تتخذ من الحرب الأهلية وسيلة، وينتج عنها الدمار الشامل للدولة التى تقع تحت براثنها. ومن خلال الفصول التسعة التى يتكون منها الكتاب، يقوم إيلى برنافى وأنتونى رولى بإلقاء الضوء على أهم النزاعات الدينية الكبرى بدءا بالقرن السابع الميلادى وانتهاء باعتداء الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، ومرورا بحمى الحروب العقائدية فى فرنسا وألمانيا، وثورات انجلترا، وحرب الأعوام الثلاثين التى شملت أوروبا، وجحيم البلقان فى العصر الحديث.

■

Pour l'amour de Massoud
(محبةً فى مسعود)
Sediqa MASSOUD, Cheqeba HACHEMI, Marie-Françoise COLOMBANI
Paris, Pocket, 2006, 276pp, 6.60euros.

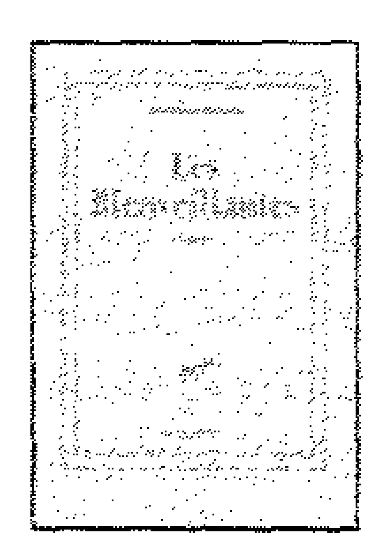


هذا كتاب تروى فصوله أرملة أحمد شاه مسعود، الرجل الذى ذاعت أخبار مقاومته المحتل السوفيتى فى معارك ضارية شهدتها فيما مضى جبال أفغانستان وشعابها، قبل أن يتحول مجرى الصراع ليضعه فى مواجهة عاصفة ضد قوات طالبان. إنها سيرة الرجل الذى رأت فيه كثير من الأقلام بطلا، وظلت حياته الشخصية لغزا إلى أن اغتيل فى التاسع من سبتمبر ٢٠٠١.

ويمثل هذا الكتاب الجديد شهادة استثنائية، إذ تروى فصوله السيدة التى أحبها مسعود وتزوجها فى سرية تامة، وأنجبت له ستة أطفال. وعلى مر صفحات الكتاب، تتكشف لنا جوانب خفية من شخصية الرجل، فنراه حين كان يعود أحيانا مهيض الجناح بفعل ضراوة المعارك، ونسمعه وهو يتحدث طوال الليل ليتحرر من ضغوطه. إنها صورة رجل ظل يحلم برؤية السلام ينشر جناحيه فوق بلاده، رجل عشق الشعر والأدب وتفانى فى حب أسرته. فالكتاب فى مجمله قصة حب فوق العادة، بطلها زعيم حربى حالم، قد تملكه حبه للحرية، وأثارت أخبار حياته ومماته اهتمام العالم. أما اليوم، فلا يبقى منه إلا صورة باسمة على غلاف كتاب وذكريات ذابلة فى قلب امرأة.

■

Les Bienveillantes
(الطيبات)
Jonathan LITTELL
Paris, Gallimard, 2006, 904pp, 25euros.



ماذا لو أمسك أحد النازيين القلم وسجل اعترافاته؟

فعلها جونتر جراس قبل بضعة شهور فقامت الدنيا ولم تقعد. لكنه أقدم على فعل البوح بوازع من التطهر والانعتاق. أما بطل هذه الرواية الملحمية الكبرى فيسجل اعترافه بصلافة الجلادين وبرودة أعصاب القتلة.

تلك هى الرواية الأولى للكاتب الأمريكى الشاب جوناثان ليتل الذى يكتب بالفرنسية. لكن دار نشر جاليمار التى رحبت بنشر الكتاب منذ اطلاعها على الصفحات الأولى من المخطوط، تأبى إلا أن تخلع عليه صفة «العمل الأدبى الضخم» قيمةً وحجما، ولا تضاهيه إلا بأعمال كبار الخالدين، مثل ملاحم الشاعر الإغريقى «إيشيل» أو «ملاعين» المخرج الإيطالى «لوتشينو فيسكونتى».

وتقتفى الرواية سيرة شخصية مركبة، هى شخصية الدكتور «ماكسيميليان أو» أستاذ القانون الدستورى، الذى بدأ حياته العملية ضابطاً فى منظمة الشرطة العسكرية النازية، يقضى عمله برفع كفاءة «الأداء» فى المعسكرات. ومع نهاية الحرب العالمية الثانية، ينجح «ماكس أو» فى التسلل إلى فرنسا ليبدأ حياة جديدة بهوية فرنسية مزورة. لكن الذكريات التى يحملها صدره تتكشف على الورق، حاملةً تفاصيل صاعقة تصور خفايا آلة الحرب الألمانية، والمقابر الجماعية بأوكرانيا، ومشاهد معركة ستالينجراد، وفظائع معسكر أوشفيتز، وهملر ذا الأصابع التى تحاكى المخالب حدة، وأدولف هتلر فى مخبئه تحت الأرض قبل انتحاره بثلاثة أيام.

ثمة أديب واعد وراء هذه الصفحات المسكونة بأشباح الماضى. أديب يجيد المزج بين تاريخ الإنسانية العام وتاريخ شخوصه الخاص. ومن خلال هذا المزيج المتجانس يطالع القارئ ألسنة نار وأعمدة دخان، ويشم رائحة لحم محترق وجثث متعفنة. ويهرب طوال الأيام التى تلى إتمامه القراءة من لقطات بعينها تظل تطارده كأرواح هائمة بين أرض الواقع وسماء الخيال.

وجدير بالذكر أن جوناثان ليتل قد اختار العمل ضمن بعثات الإغاثة الإنسانية فى سراييفو عام ١٩٩٣، لكى «يعاين ويعايش». بعد ذلك، عمل خبيرا لوجستيا فى برنامج «معا لمكافحة الجوع» فرئيسا لمشروع، فمنسقا لعدة مشاريع إغاثية. وهكذا أمضى عامين متطوعا فى البوسنة، ثم ارتحل إلى الشيشان، ومنها إلى أفغانستان، فإلى رواندا والكنغو وسيراليون.

وطوال تلك الفترة الثرية بمشاهداتها وأحاسيسها، راح ليتل يلتهم كتب الأدب فيقرأ بالفرنسية والانجليزية والروسية: أعمال ستاندال وفلوبير وتاسيت وفوكنر وكافكا وفيتزجيرالد وتولستوى. وظلت فكرة روايته هذه تختمر فى رأسه طوال اثنتى عشرة سنة. وحينما شرع فى تحقيق حلمه الأدبى، بدأ بفترة خصصها للبحث والتوثيق استمرت عاما ونصف العام، أما عملية الكتابة فاستغرقت منه مائة واثنى عشر يوما وليلة، لم ينقطع خلالها عن العمل فى هدوء ومثابرة واستغراق، كاتباً بالقلم الرصاص على الورق، فلا ينتقل إلى الحاسوب إلا ليصف النص فى صورته النهائية. فمن ذا الذى يعمل اليوم بمثل هذا الشغف؟

لقد أحدث هذا العمل الأدبى الكبير دويا هائلا بصفحاته التسعمائة منذ صدوره فى أول سبتمبر، فهو أحد تلك الكتب النادرة التى تنبئ فور ميلادها بأنها ستصبح من كلاسيكيات الأدب، وهو العمل الوحيد الذى تم ترشيحه للفوز بأهم أربع جوائز أدبية فرنسية لهذا العام (جوائز جونكور، وفيمينا، و ميديسيس، ورونودو). وفى انتظار إعلان النتائج فى الأسبوع الأول من الشهر المقبل (نوفمبر ٢٠٠٦)، يحتفى النقاد كل يوم بصاحب «الطيبات»، ذلك الرجل العجيب الذى لا يملك جهاز تلفاز، ولم يمارس فى حياته أية هواية أو رياضة. فإن أراد التسرية عن نفسه، فهو يأخذ صغاره للعب فى إحدى الحدائق العامة أو يجالس أمهم الطبيبة البلجيكية المتطوعة فى صفوف حركة «أطباء بلا حدود».

■

أمريكـــا حـــين تســـتغيث

منذ خمس سنوات، وبينما كنت أرى مبنى التجارة العالمي ينهار أمام عيني في نيويورك، كان التساؤل يلحُّ علي: كيف سيكون العالم غداً، وبعد غد؟ لاشك أن الحياة تستمر رغم كل شيء إلى أن يرث الخالق الأرض ومن عليها. لكن الغالبية العظمى من الأمريكان فقدوا في تلك اللحظات الهائلة أي يقين بأنهم سيشهدون شمس اليوم التالي. وهم لم يكونوا يتخيلون أنه ستمر خمس سنوات كاملة على الحدث. وأن أمريكا ستبقى أمريكا. والعالم سيبقى كما هو عليه.

في ذلك الوقت بالتحديد، شعر المواطن الأمريكي العادي بأن بلاده تواجه أزمةً كبرى. كانت ملامح الأزمة وأسبابها موجودةً ابتداءً في مختلف مفاصل (المنظومة) الأمريكية سياسياً واقتصادياً وثقافياً واجتماعياً. بل يمكن القول أنها كانت تتشكلُ وتنمو عبر العقود الماضية من خلال تلك العلاقة التفاعلية بين النظرية والواقع. لكن بساطةَ أدوات قراءة الواقع لدى ذلك المواطن الأمريكي لم تمكّنه من رؤيتها. إضافة إلى هذا، خلقت الثقافة الجماهيرية السائدة (Public Culture) مناخاً إعلامياً لم يكن قابلاً لاستيعاب طروحات النخبة الأمريكية التي كانت تشير إلى ملامح الأزمة واعتبارها داخل إطار مايسمى بالتيار العام (Mainstream) لساحتي الثقافة والإعلام. لهذا بقيت تلك الطروحات المتقدمة محاصرةً في الهامش الضيق على الجوانب الأكاديمية أو الحقوقية لذلك التيار.

فمنذ ثماني سنوات وفي عام ١٩٩٨م تحديداً، كتب على سبيل المثال الناقد الأمريكي المؤرخ وعالم السياسة وخرّيج جامعة (ييل) الراقية Michael Parenti / مايكل بارينتيه) كتابه الشهير (America Besieged / أمريكا المُحاصَرَة)، وكان قبلها بسنوات نشرَ كتابه الآخر (Democracy for the Few / ديمقراطيةٌ للبعض فقط) الذي طُبع سبع طبعات. في هذين الكتابين استشرف الرجل رؤيةً مبكرةً للأزمة التي تقود إليها بعض المكونات الفلسفية للمنظومة الأمريكية. كان هذا المحلل المتميز يشير إلى الإفرازات السلبية العملية التي بدأت تظهر خاصةً في النظامين السياسي والاقتصادي، وتبعاً في الأنظمة الاجتماعية والثقافية وماإليها. أما محور رؤيته فكان يتمثل في استقرائه بأن هناك آليات أو (ميكانيزمات) داخل المنظومة تسمح وستسمح بشكل متزايد لمجموعات قوى مركزية أن تفرغ الديمقراطية الأمريكية من مضمونها، وأن توظف البلاد بأسرها لتحقيق مصالحَ شخصية معينة أو لخدمة رؤية أيديولوجيةٍ محدّدة، أو للأمرين كليهما.

بقيت صيحة الرجل وأمثاله (جور فيدال، إدوارد سعيد، هوارد زن، نعوم تشومسكي وآخرين) على هامش الحراك الثقافي والسياسي الأمريكي إلى أن جاءت أحداث سبتمبر.

وهنا حصلت المفارقة. فبدلاً من أن تدفع الأحداث الهائلة المواطن الأمريكي العادي إلى التساؤل جذرياً عن مسبباتها الحقيقية. وبدلاً من أن تكون تلك الوقائع فرصةً لمراجعات كبرى تُحتِّمها مقتضياتُ العقل والمنطق. وقعَ المجتمع الأمريكي ضحيةً لأزمته الحضارية/الثقافية مرتين. مرةً حين ابتُلي بتلك الأحداث، ومرةً أخرى حين سمح كالعادةُ بطغيان قيم التبسيط والسطحية والاجتزاء في قراءة الواقع والتاريخ عند تفسير تلك الأحداث. وذلك حين أعطى الفرصة للإدارة الأمريكية، ومن ورائها اليمين الجديد المحافظ، باختطاف تلك اللحظة التاريخية كي تطرح إجابتها الخاصة وتفسيرها المحدد لما جرى نيابةً عن الأمة الأمريكية بأسرها.

لم يأتِ ذلك التفسير بطبيعة الحال من الفراغ، ولم يكن مبنياً على ردود الأفعال. وإنما على رؤية مركزية استراتيجية عمل اليمين الجديد المحافظ على بنائها لسنوات طويلة!. كانت إحدى خلاصات تلك الرؤية الأكثر شهرةً (مشروع القرن الأمريكي الجديد) الذي صدر في شهر يونيو من عام ١٩٩٧م وتحته توقيع شخصيات معبّرة، منها للمفارقة (ديك تشيني) نائب الرئيس الحالي، (دونالد رامسفيلد) وزير الدفاع الحالي، (بول وولفويتز) رئيس البنك الدولي حالياً، (إليوت أبرامز) المساعد الخاص للرئيس بوش ومدير مجلس الأمن القومي خلال رئاسته الأولى وحالياً نائب مستشار الرئيس للأمن القومي، (جيب بوش) شقيق الرئيس وحاكم ولاية فلوريدا الأمريكية حالياً، (زلماي خليل زادة) سفير أمريكا في العراق حالياً، (لويس ليبي) الذي كان إلى ماقبل أشهر رئيس هيئة موظفي نائب الرئيس ومستشاره الأول ثم استقال إثر فضائح عديدة. و(ستيف فوربس) ناشر مجلة (فوربس) المعروفة. ويمكن للقارئ أن يطلع على تفاصيل المشروع المذكور من مصدره بعيدا عن النقولات المشوهة على الموقع الخاص به (www.newamericancentury.org). كما يمكن للقارئ أن يطلع على معلومات أكثر عن نشاطات وحياة المذكورين أعلاه وغيرهم من أفراد مجموعات اليمين على الموقع الذي يرصدهم بشكل شامل على شبكة الإنترنت (شبكة اليمين) وعنوانه (http://rightweb.irc-online.org/).

بناءً على تلك الرؤية اليمينية. ظهرت إلى الواقع السياسات والممارسات التي قامت بها الإدارة الأمريكية في السنوات التالية في الساحتين الأمريكية والعالمية، وهي سياسات وممارسات باتت معروفة التفاصيل بشكل لانحتاج لتكراره في هذا المقام. لكن مايهمنا هو أن تلك الممارسات بدأت تفرض في الداخل الأمريكي واقعاً بدأ يهدّد ليس فقط شرائح واسعة من المجتمع الأمريكي. وإنما جملةً من الأعراف والتقاليد والقيم التي تحفظ الحدّ الأدنى من نسيج ذلك المجتمع.

هنا حصلت المفارقة الثانية. حيث صارت تلك الممارسات سبباً لنشوء موجة جديدة من النقد الذاتي داخل أمريكا خاصةً منذ احتلال العراق وماترتب عليه من مضاعفات دولياً ومحلياً. تصاعدت هذه الموجة تدريجياً في الآونة الأخيرة وتبلورتْ في أشكال مختلفة إعلامياً وحقوقياً وثقافياً. لكن وجه المفارقة الأكبر تمثّل في أنها بدأت تأخذ طابعاً أكثر شعبيةً. بمعنى أن الإحساس بالأزمة والإشارة إلى ملامحها وأسبابها لم يعد حواراً نخبوياً محصوراً في دوائر المثقفين من توجه معين، بل بدأ يصبح حواراً قومياً تُشارك فيه بشكل متزايد شرائحُ أوسع من أفراد المجتمع الأمريكي. وبشكلٍ يمكن القول أنه يمثل (صيحة استغاثة) يطلقها الكثيرون اليوم من داخل أمريكا لنجدة بلدهم من المصير الذي يبدو سائراً إليه.

وانسجاماً مع طبيعة (وجهات نظر) فإننا سنركز على عرض مجموعة كتب صدرت خلال الأشهر الماضية. وهي كتب يمكن القول بأنها تمثل من حيث مواضيعها وكتّابها شرائح واسعة من المجتمع الأمريكي بشكل مفعم بالمعاني والدلالات.

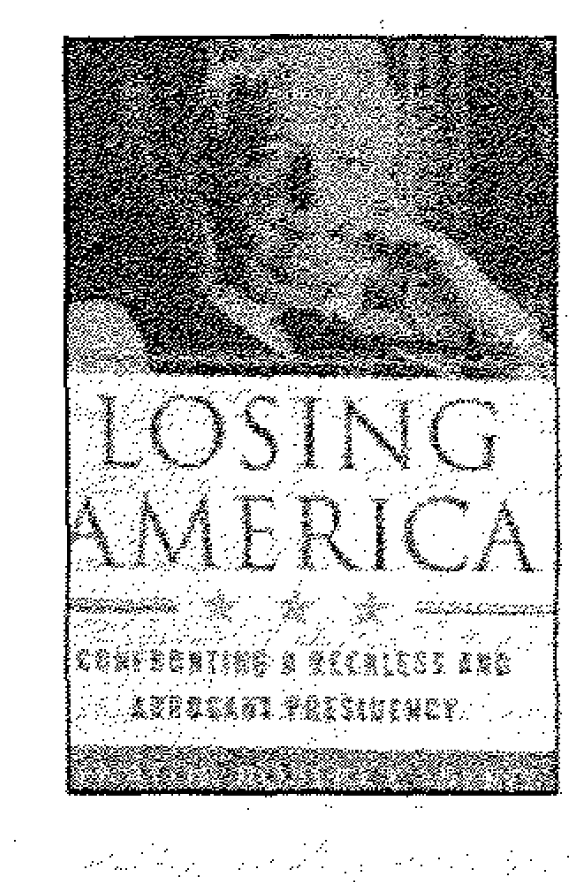
والكتب هي التالية مع تعليقات مختصرة بداعي التعريف وليس بهدف العرض المفصّل :

وائـل مـــرزا

Losing America: Confronting A Reckless and Arrogant Presidency

(حين تخسر أمريكا: المواجهة مع رئاسة مستهترة ومتعجرفة)

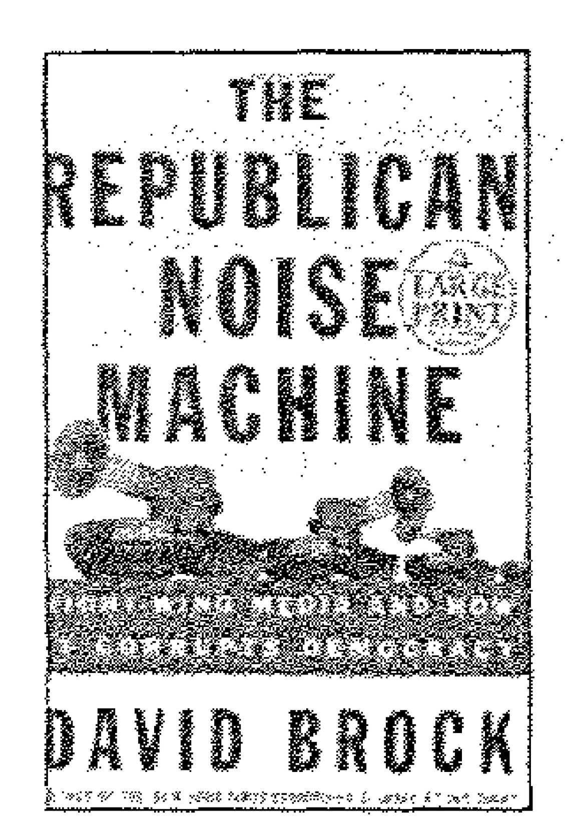
Robert C. Byrd
W. W. Norton & Company; Reprint edition (2005). 320 pages



للسيناتور (Robert Byrd روبرت بيرد) الذي تقول عنه موسوعة السياسة الأمريكية (يمكن أن يكون أقرب من أي سيناتور آخر إلى النموذج الذي حلم به الآباء المؤسسون). ويصفه زملاؤه أعضاء مجلس الشيوخ بأنه (ضمير المجلس). في هذا الكتاب يستعرض المؤلف مايراه بالمؤشرات الأساسية على وجود تلك الرئاسة المتعجرفة والمستهترة. وذلك من خلال عرض أمثلة تتعلق بالسرية المبالغ فيها في العمل السياسي داخل البيت الأبيض وفي الوزارات الحساسة كالدفاع والعدل والداخلية والأمن القومي. ثم يتحدث عن قصة الحرب على العراق من التخطيط للميزانية للصلاحيات غير المعهودة للرئيس ونائبه ووزير الدفاع وغيره من مسئولي الهيئة التنفيذية المفترض بهم أن يكونوا مسئولين دائماً أمام ممثلي الشعب وفي منتهى الشفافية تجاههم. كما يوجه المؤلف دعوات ملحة وعديدة للكونغرس بمجلسيه وللإعلام وللشعب الأمريكي لممارسة واجبهم في باب مراقبة ومحاسبة كل تلك الممارسات التي تقوم بها الإدارة، ويرى السيناتور بيرد أنها مخالفة بشكل معيب للدستور الأمريكي ولكل ماحلم به وأراده وخطط له الآباء المؤسسون لأمريكا (Founding Fathers).

أنه صرخةٌ ضد التطرف والروح القبلية تنادي باستعادة قيم الإنسانية والعقل والحداثة.

■



The Republican Noise Machine: Right-Wing Media and how it Corrupts Democracy

(ماكينة التشويش الجمهورية: الإعلام اليميني وكيف يُفسد الديمقراطية)

David Brock
Three Rivers Press; Reprint edition (2005), 448 pages

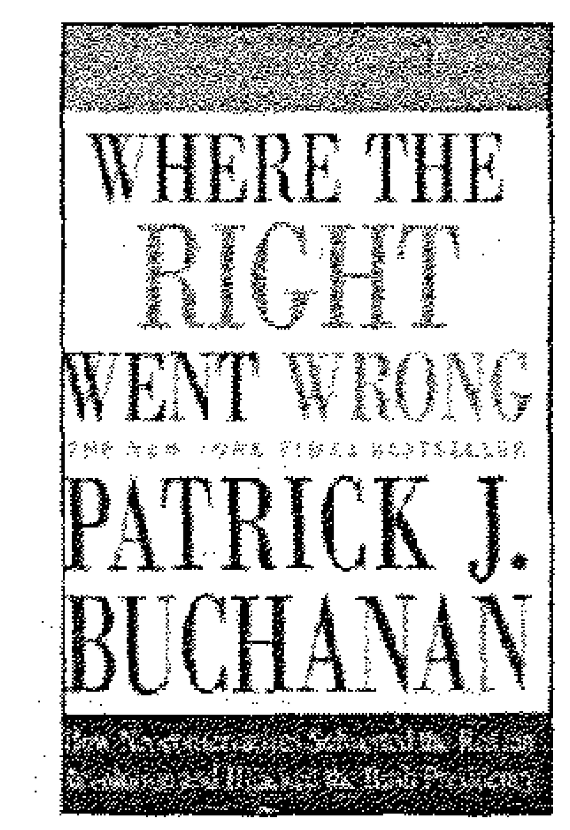
ديفيد بروك الذي كان بالمناسبة من عُتاة الصحافيين اليمينيين المحافظين خلال التسعينيات، ثم إنه بعد مراجعات فكرية سخر حياته لتفكيك آلة اليمين المحافظ الإعلامية الجهنمية التي كان جزءاً منها. في هذا الكتاب يستعمل المؤلف خبرته ومعرفته المتطاولة بأساليب وتكتيكات اليمين المحافظ في التخطيط والتمويل وإقامة شبكات العلاقات الشخصية لتفسير مايسميه بعض النقاد بأهم ظاهرة شهدتها أمريكا خلال العقود الثلاثة الماضية: كيف أمكن لليمين المتطرف الذي كان دوماً عنصراً هامشياً في الحياة الأمريكية أن يقفز للسلطة السياسية وأن يختطف الخطاب والحوار الأمريكي (Discourse) خاصة من خلال وسائل الإعلام.

■

Where the Right Went Wrong

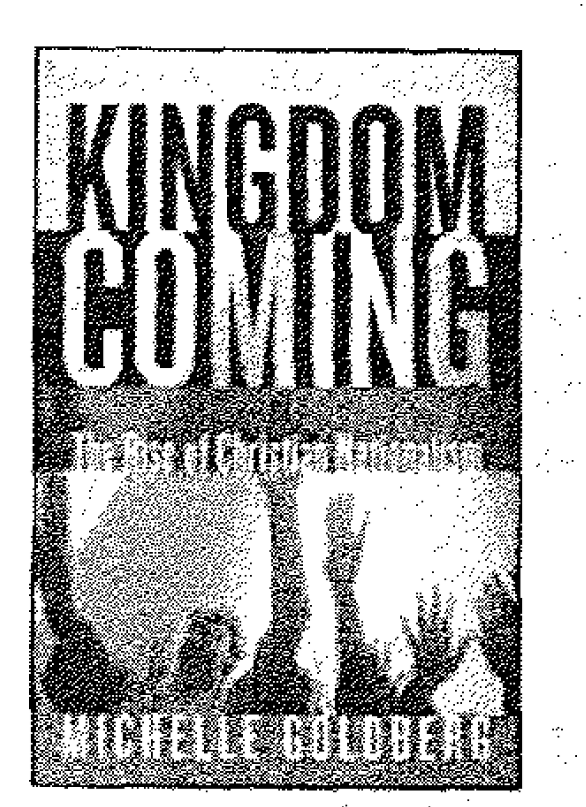
(أين سار اليمين في الاتجاه الخاطئ)

Patrick J. Buchanan
Amazon Remainders Account (2004), 272 pages



للكاتب (Patrick J Buchanan باتريك بوكانن) الإعلامي والكاتب والسياسي الذي كان محافظاً ثم ترشح للانتخابات الرئاسية الأمريكية عام ٢٠٠٠م عن حزب الإصلاح (Reform Party)، وكان قبل ذلك مستشاراً أساسياً لثلاثة رؤساء هم نيكسون وفورد وريجان. في هذا الكتاب يقول المؤلف أنه يحاول أن يشرح بالأحداث والوقائع كيف تخلى الرئيس بوش ومن ورائه المحافظون الجدد عن مبادئهم، وكيف تمكنت (قبيلة) صغيرة من اختطاف سياسة أمريكا الخارجية، ومن إشعال فتيل صراع الحضارات مع العالم الإسلامي على وجه الخصوص، بشكل سيُبقي الولايات المتحدة في حالة حرب في الشرق الأوسط وخارجه لسنوات طويلة قادمة. ولايقف الكتاب عند هذا، بل يسهب أيضاً في توضيح كيف تخلت الإدارة عن المواطن الأمريكي في الداخل وأصبحت حكومةً تبيع روحها، كما يقول، لأكبر مزاود.

■



Kingdom Coming: The Rise of Christian Nationalism

(المملكة القادمة: صعود القومية المسيحية)

Michelle Goldberg
W. W. Norton (2006), 224 pages

للكاتبة والصحافية (Michelle Goldberg ميشيل جولدبرج) خريجة جامعة بيركلي الشهيرة التي تعتبر من أعمدة موقع (salon.com) الإخباري. في كتابها تأخذنا المؤلفة في رحلة عجيبة تبدأ من حيث تتم تربية أجيال اليمين الديني المتطرف في المدارس، وتمر بنا في الكنائس العملاقة التي يملكها ذلك التيار، لتنتهي بنا في المحاكم الفدرالية والحكومة حيث يقوم المحافظون الجدد بزراعة أنصارهم ومؤيديهم على مختلف المستويات. تلتقي المؤلفة أيضاً بعسكريين متقاعدين يتعهدون باحتجاز البلاد رهينةً باسم المسيح، وبأعضاء في الكونغرس يرون أنهم يحكمون باسم المسيح، وبمسئولين كبار عن بعض البرامج الحكومية يقولون أنهم يقدمون المسيح عليه السلام حلاً لمشاكل أمريكا الاجتماعية. تصف الكاتبة في مجلة (The Nation) (Katha Pollitt كاثا بوليت) الكتاب بقولها (لو أنه كان مقطوعةً هجائية بحتة لكان مسلياً ورائعاً. لكنه لسوء الحظ مليء بالحقائق. مليءٌ بأشياء أسوأ مما نتصور). ويرد في عرض الكتاب في مجلة (Esquire)

■



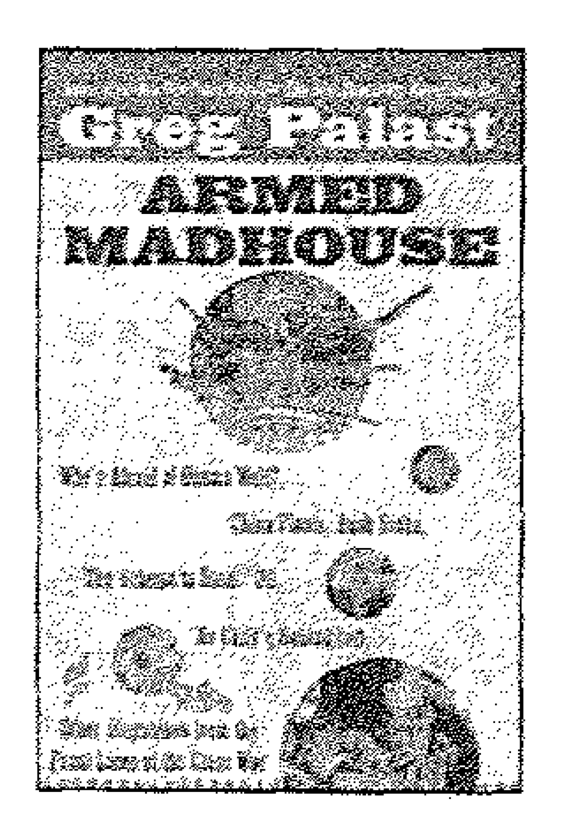
American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century

(الثيوقراطية الأمريكية: أخطار وسياسات التدين الراديكالي والمال والدين العام في القرن الحادي والعشرين)

Kevin Phillips
Thorndike Press; Largeprint edition (2006), 907 pages

للكاتب (Kevin Phillips / كيفين فيليبس) الذي كان أيضاً مستشاراً للرئيس نيكسون ويُعتبر من كبار المنظرين الاستراتيجيين المحافظين السابقين. وهو الكتاب الذي قال عنه أشهر تقرير لمراجعة الكتب في جريدة نيويورك تايمز (New York Times Book Review) في مارس الماضي مايلي: (قد يكون هذا الكتاب التحليل الذي يدق أخطر جرس إنذار ليخبرنا أين نحن الآن وما نحن سائرون إليه في السنوات القادمة.. إنه كتاب مقتولٌ بحثاً ومخيفٌ في إقناعه). يُعتبر هذا الكتاب إتماماً لمشروع الكاتب المتخصص في متابعة وتحليل ونقد مراكز القوى السياسية / الاقتصادية التي تحكم أمريكا وتتحكم بها. بدأ المشروع في كتابيه السابقين (American Dynasty / السلالة الحاكمة الأمريكية) و (Wealth and Democracy / الثروة والديمقراطية). لكن هذا الكتاب يُعتبر نقلةً في التركيز على دور اليمين الديني الجديد فيما يعتبره الكارثة التي تنتظر أمريكا. وللتوضيح نظريته يشرح المؤلف كيف سقطت قوى عالمية من روما القديمة إلى الامبراطورية البريطانية باجتماع تركيبة قاتلة من عناصرها وجودُ تدينٍ (ميليشياوي) يحمل رؤية عالمية مبالغاً فيها أضافة إلى تناقص الموارد ودَينٍ قومي يتضخم باستمرار. وهي التركيبة التي يقول أنها صارت السمة المميزة للنظام السياسي الأمريكي خلال العقد الأخير.

■



Armed Madhouse

(بيت المجانين المسلّح)

Greg Palast
Dutton Adult (2006), 384 pages

للإعلامي الأمريكي (Greg Palast / جريج بالاست)، وهو المحقق الصحفي في البي بي سي وغيرها من وسائل الإعلام والذي ينتظر مقاله على الإنترنت مليونان من البشر حسب موقع (Village Voice). في كتابه يتحدث المؤلف عن صناعة الخوف التي تساوي البلايين في أمريكا، وعن حقائق (الحرب على الإرهاب)، وعن مخططات السيطرة على الدول الصغيرة المنتجة للبترول، وعن المخططات لسرقة انتخابات ٢٠٠٨ الرئاسية القادمة، وعن سواها من المواضيع ذات العلاقة بتوجهات الحلف الجمهوري اليميني المحافظ.



The Truth

(الحقيقـــــة)

Al Franken
Plume; Reprint edition (2006), 384 pages

للإعلامي والكوميدي والممثل والناشط السياسي الليبرالي (Al Franken آل فرانكين) الذي يتحدث فيه عن (التخويف والتشويه كاستراتيجية للحزب الجمهوري للعمل السياسي في أمريكا). يُعتبر هذا الكتاب امتداداً لبحث المؤلف في كتابه السابق (Lies and the Lying Liars Who Tell Them: A Fair and Balanced Look at the Right / الأكاذيب والكاذبون: نظرة عادلة ومتوازنة لليمين). في ذلك الكتاب تحدث

المؤلف عن أكاذيب الإدارة ومن ورائها اليمين الديني المحافظ. لكنه في هذا الكتاب ينتقل ليقدم (الحقيقة) كما يراها بأسلوب يتميز بالسخرية والفكاهة. والحقيقةُ لديه تتمثل بتقديم أدلة ونماذج لكيفية تطبيق استراتيجية الحزب الجمهوري المذكورة من خلال عرض تكتيكات الجمهوريين التي تهدف لزراعة الخوف في قلوب الأمريكيين بكل طريقة ممكنة. ثم لكيفية استخدام أساليب ووسائل التشويه والتوريط لردع كل من يفكر في الوقوف في وجههم أو معارضة سياساتهم ومخططاتهم.

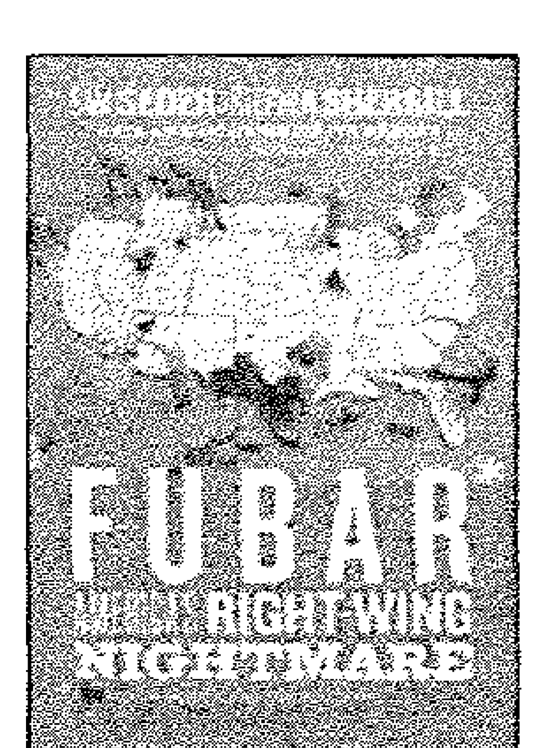
The K Street Gangs: The Rise and Fall of the Republican Machine

(عصابة شارع الكونجرس: صعود وسقوط الماكينة الجمهورية)

Matthew Continetti

Doubleday (2006), 288 pages

للكاتب (Matthew Continetti / ماثيو كونتينيتي) الصحفي في مجلة (Weekly Standard) الذي تظهر مقالاته في صحف النيويورك تايمز والواشنطن بوست وغيرها. وهو الكاتب الذي كان متحمساً (إلى حد العبادة) للمحافظين وزعيمهم (نيوت جينجريتش) في النصف الأول من التسعينيات كما تبين كتاباته في ذلك الحين. أما في هذا الكتاب فإن المؤلف، الذي يتحدث عن عودة الوعي إليه بعد رؤية حجم الفساد الذي نتج عن وصول الجمهوريين للسلطة، يتحدث بالوثائق والتفاصيل عن ممارسات الساسة الجمهوريين في واشنطن بشكل يبعث على (الصدمة والقشعريرة) كما يؤكد موقع (Newsplaze.com) الإخباري. وفي الكتاب أمثلة على ممارسات وصفقات قام بها بعض كبار الساسة والمستشارين الجمهوريين مثل (توم ديلي) و(جاك أبراموف) و(رالف ريد) و(جروفر رينكويست) مع ممثلي المصالح الخاصة لأكبر الصناعات والشركات في الولايات المتحدة. علما أن كثيرا من أولئك الساسة والمستشارين هم قيد التحقيق حالياً لتورطهم في فضائح مختلفة.



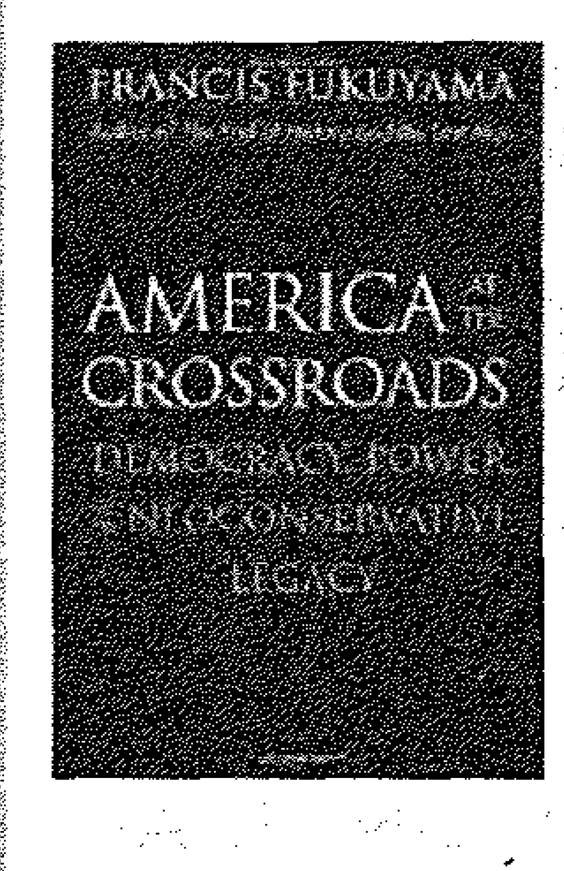
A: America's.R.B.U.F Right-Wing Nightmare

(مخترقون بشكل يفوق كل خيال: كابوس أمريكا اليميني)

Sam Seder, Stephen Sherrill

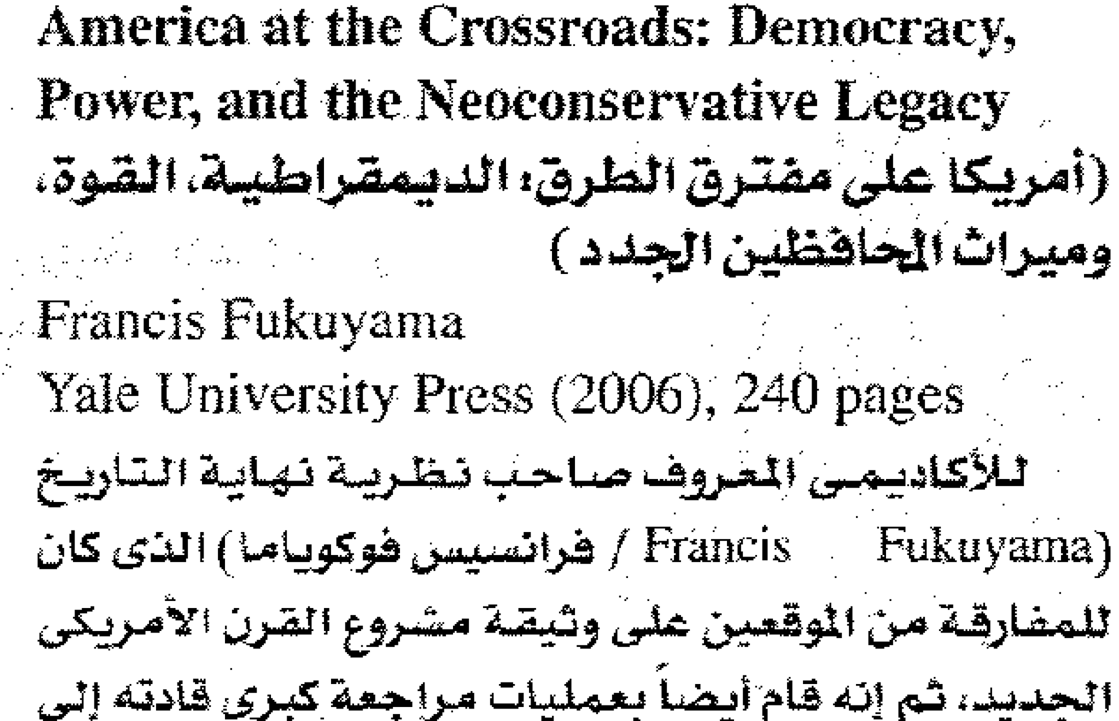
HarperCollins (2006), 224 pages

للكاتبين (Sam Seder سام سيدر) و(Stephen Sherrill ستيفن شيريل). المؤلفان إعلاميان يشمل إنتاجهما الكوميديا والأفلام الوثائقية وغير ذلك من أنواع الإنتاج الإعلامي. وهما يستخدمان في هذا الكتاب نبرة ساخرة تنتمي لتلك (الكوميديا السوداء) التي يستعملها كثير من الفنانين الكوميديين الأمريكان للنظر إلى الأوضاع الراهنة. لذا، ربما لايكون غريبا أن يصف أحد النقاد (تيم جيبهارت) الكتاب بقوله عنه (إذا لم تستطع أن تضحك منه فسوف يبكيك). وفي الكتاب، الذي ترجمنا عنوانه الأول بشكل مهذب للقارئ العربي.. يتحدث المؤلفان عن مأزق أمريكي راهن يفوق أي مأزق آخر شهدته الولايات المتحدة في تاريخها على الإطلاق (الكساد الكبير، بيرل هاربر، فيتنام، واترجيت..). حيث يرى المؤلفان أن أمريكا كانت تعود بعد فترة من مرور تلك المآزق لتكون أمريكا. لكن أمريكا تواجه هذه المرة شيئاً مختلفاً تماماً كما يؤكد الكتاب، وذلك بسبب سياسات وأفكار وممارسات اليمين المحافظ التي تؤدي بمجملها إلى الواقع (الكابوس) الذي تعيشه الولايات المتحدة، وستظل تعيشه إذا مابقيت الأوضاع على ماهي عليه. ويتضمن الكتاب الإشارة إلى دور العقيدة والأيديولوجيا في تشكيل سياسات المحافظين والجمهوريين وطرق تعاملهم مع الآخرين، ثم مظاهر الفساد و(دليل المستهلك إلى كيف تشتري سيناتورا)، ثم اختراق المحافظين للإعلام وحتى مايسمى بالليبرالي منه حيث يأتي الانتقاد الحاد لبعض وسائل الإعلام والإعلاميين مثل الكاتب المعروف (توماس فريدمان). أضافة إلى مواضيع أخرى تظهر طبيعة الكابوس الذي يصر المؤلفان أن أمريكا تعيشه وأن عليها أن تتحرك لإزالته بشكل أو بآخر.



America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy

(أمريكا على مفترق الطرق: الديمقراطية، القوة، وميراث المحافظين الجدد)



Francis Fukuyama

Yale University Press (2006), 240 pages

للأكاديمي المعروف صاحب نظرية نهاية التاريخ (Francis Fukuyama / فرانسيس فوكوياما) الذي كان للمفارقة من الموقعين على وثيقة مشروع القرن الأمريكي الجديد، ثم إنه قام أيضاً بعمليات مراجعة كبرى قادته إلى تغيير رؤيته بشكل كامل لمشروع المحافظين الجدد، وإلى إدراك السلبيات الاستراتيجية التي ستنتج عن تطبيقه محلياً وعالمياً. في كتابه يشرح المؤلف رؤية المحافظين الجدد لما يجب أن تكون عليه أمريكا ولموقعها المفترض في العالم. يأتي هذا التحليل من منظور أكاديمي ومن خلال معرفته بأدبيات المحافظين على مدى العقود الماضية واستعراضه لها. ويركز المؤلف في الكتاب على أخطاء إدارة بوش في الحرب الاستباقية على العراق وعلى جذور تلك الأخطاء الكامنة في رؤية وفلسفة المحافظين الجدد المذكورة. وربما كان أخطر وأهم ما في هذا الكتاب كما تقول جريدة النيويورك تايمز في مراجعتها له تتمثل في كون كاتبه عنصراً أساسياً في تشكيل رؤية المحافظين الجدد في منتصف التسعينيات. لكن نظرته النقدية إلى طريقة تطبيق تلك الرؤية ونتائجها الكارثية على أمريكا دفعت المؤلف ليقول في نهاية كتابه بأن (إصلاح مصداقية أمريكا لن يأتي من خلال حملة علاقات عامة، وإنما باتت تحتاج إلى فريق جديد وسياسات جديدة).

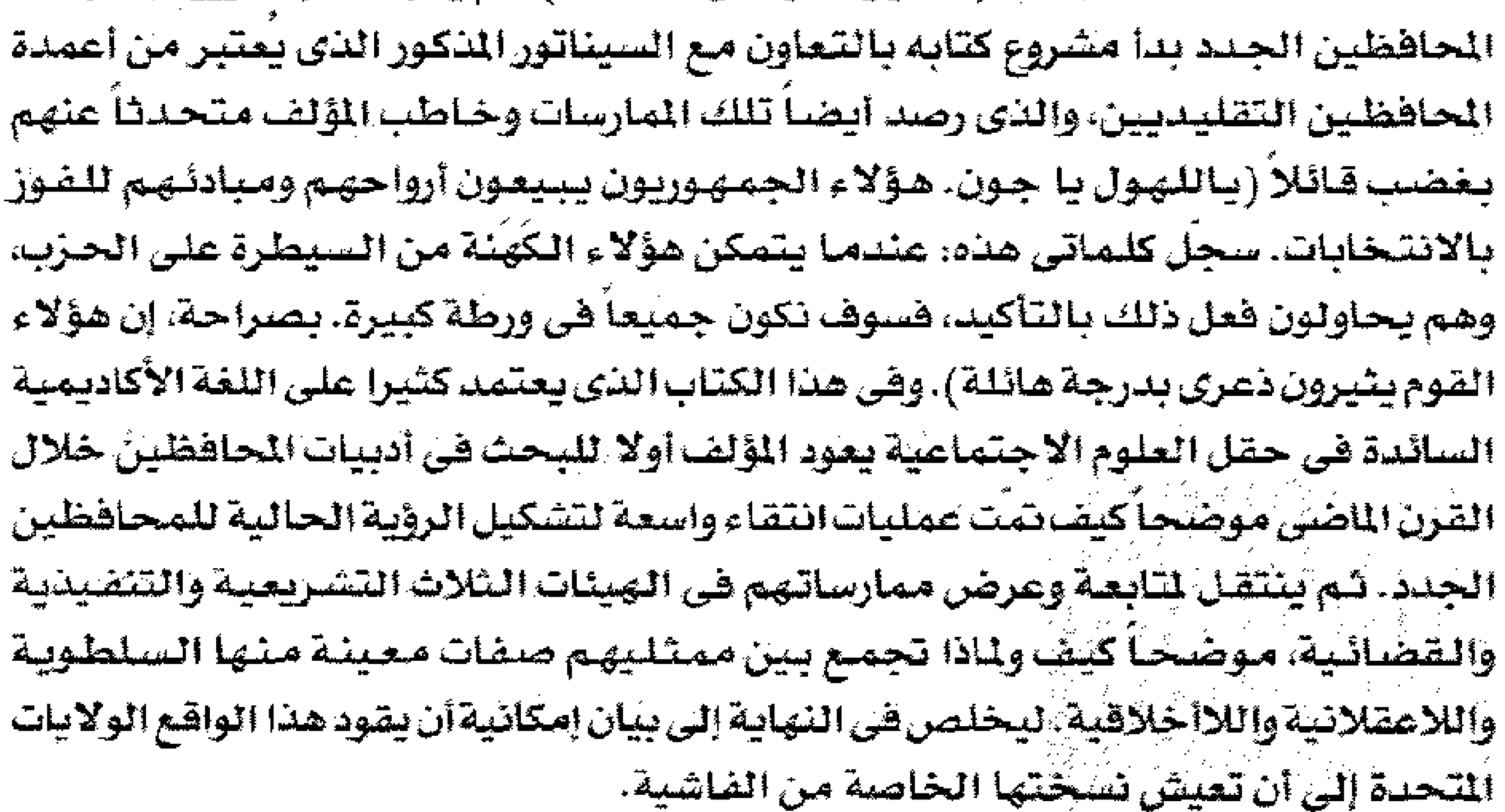
Conservatives Without Conscience

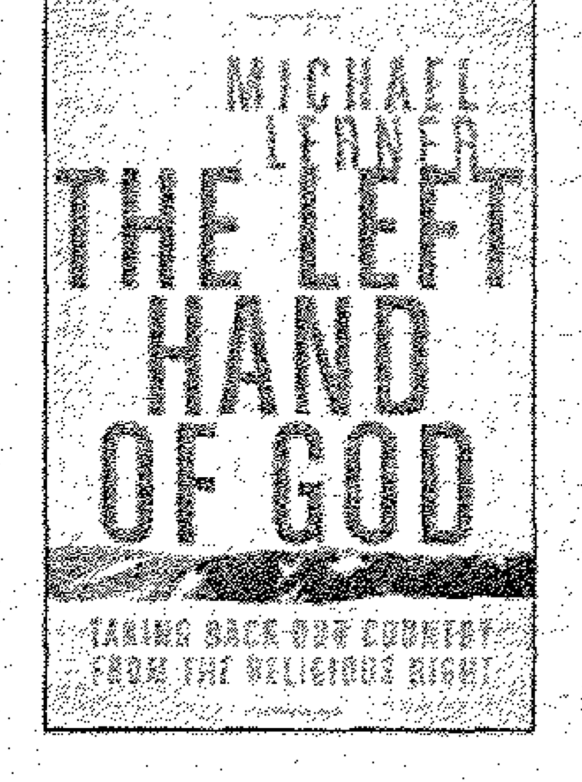
(محافظون بدون ضمير)

John Dean

Viking Adult (2006), 288 pages

للسياسي والكاتب (جون دين) الذي كان من أعمدة حزب المحافظين في الستينيات ومستشارا أيضا للرئيس نيكسون. في حنايا هذا الكتاب الذي يحذر من أجندة المحافظين الجدد يورد الكاتب واقعةً تستحق العرض. حيث يذكر الرجل أنه اكتشف مبادئ المحافظين السياسية (الأصيلة) في كتاب السيناتور السابق (باري غولدووتر) وذلك من خلال كتابه (ضمير السياسي المحافظ). ثم يقول أنه بعد رؤية ممارسات المحافظين الجدد بدأ مشروع كتابه بالتعاون مع السيناتور المذكور الذي يُعتبر من أعمدة المحافظين التقليديين، والذي رصد أيضاً تلك الممارسات وخاطب المؤلف متحدثاً عنهم بغضب قائلاً (ياللهول يا جون. هؤلاء الجمهوريون يبيعون أرواحهم ومبادئهم للفوز بالانتخابات. سجّل كلماتي هذه: عندما يتمكن هؤلاء الكَهَنة من السيطرة على الحزب، وهم يحاولون فعل ذلك بالتأكيد، فسوف نكون جميعاً في ورطة كبيرة. بصراحة، إن هؤلاء القوم يثيرون ذعري بدرجة هائلة). وفي هذا الكتاب الذي يعتمد كثيرا على اللغة الأكاديمية السائدة في حقل العلوم الاجتماعية يعود المؤلف أولا للبحث في أدبيات المحافظين خلال القرن الماضي موضحاً كيف تمت عمليات انتقاء واسعة لتشكيل الرؤية الحالية للمحافظين الجدد. ثم ينتقل لمتابعة وعرض ممارساتهم في الهيئات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، موضحاً كيف ولماذا تجمع بين ممثليهم صفات معينة منها السلطوية واللاعقلانية واللاأخلاقية. ليخلص في النهاية إلى بيان إمكانية أن يقود هذا الواقع الولايات المتحدة إلى أن تعيش نسختها الخاصة من الفاشية.





The Left Hand of God

(اليد اليسرى للإله)

Michael Lerner

HarperSanFrancisco (2006), 416 pages

للناشط اليساري والحاخام اليهودي (Michael Lerner / مايكل ليرنر)، وهو محرر دورية (Tikkun) اليسارية التي تصدر مرتين شهريا في مدينة سان فرانسيسكو والذي تسميه الأوساط الصهيونية في أمريكا (اليهودي الذي يكره نفسه). في هذا الكتاب يشرح المؤلف

كيف تحالف اليمين الجمهورى مع اليمين الدينى فى أمريكا لإعادة تركيب مفهوم جديد للإله وللدين يقفان فى صف الحرب ورجال الأعمال والأثرياء وضد العلم والعقل والبيئة. ورغم كل الأخطاء والمساوئ والأكاذيب الظاهرة لذلك التحالف، إلا أنه كما يقول المؤلف لايزال ينجح فى جعل أمريكا تُنصت له لأنه يتحدث بخطابٍ يشبع جوع الإنسان الطبيعى لوجود هدفٍ أكبر للحياة. من هنا، ينتقل المؤلف ليتحدى اليسار الأمريكى ليخرج من خوفه المبالغ فيه من الدين. وليقدم خطاباً إنسانياً يلبى حاجات الإنسان الروحية التى تفرض نفسها على الدوام.

One Party Country: The Republican Plan for Dominance in the 21st Century

(بلد الحزب الواحد: خطة الجمهوريين للسيطرة فى القرن الحادى والعشرين)

Tom Hamburger, Peter Wallsten

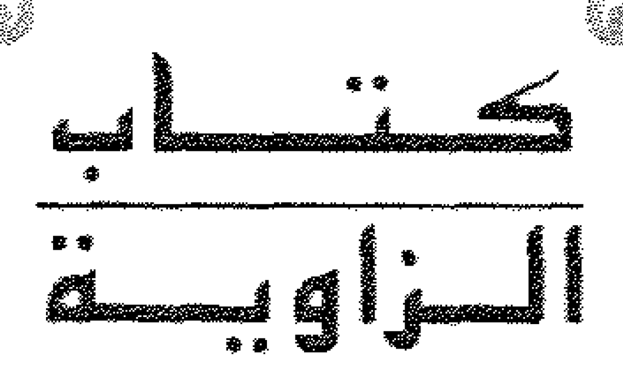
Wiley (2006), 272 pages

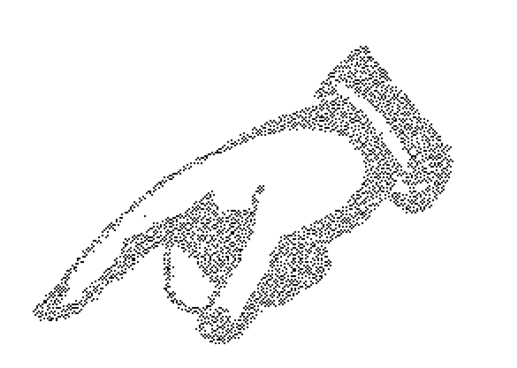
للكاتبين الصحافيين فى جريدة لوس أنجلوس تايمز (Tom Hamburger توم هامبورغر) و(Peter Wallstein بيتر والستاين). وهو الكتاب الذى يقول فى تقديمه موقع (buzzflash.com) لمراجعة الكتب (لا يشك أحد فى أن الجمهوريين أنذال، كاذبون، فاسدون، وغير مؤهلين للحكم. لكنهم دون شك يعرفون كيف يصلون إلى الناخب). ويتحدث الكتاب بالتفصيل عن الأساليب التى يستخدمها الجمهوريون ومن ورائهم المحافظون الجدد ليس فقط للوصول إلى الناخب، وإنما أيضاً للسيطرة على الحياة السياسية ثم الثقافية والإعلامية فى أمريكا من خلال شبكة معقدة من القوانين والأنظمة والهياكل والمؤسسات. وعلى وجه الخصوص يشرح الكتاب ما يسميه المؤلفان بتقنية (Microtargeting) وهى تقنية تُستخدم فى صناعة الدعاية وفى الحملات السياسية لتحديد هدف معين، هو فى هذه الحالة الناخب من خلال معرفة اهتماماته وعادات شرائه والمعلومات الديمجرافية المتعلقة به بغرض اصطياده للتصويت للجمهوريين. وباستخدام قواعد البيانات المعقدة وتكنولوجيا البحث والتحليل المتقدمة، يقوم الجمهوريون بتحقيق نجاحات كبيرة يضرب المؤلفان أمثلة غريبة عليها. حيث تمكنت ماكينة البحث الجمهورية مثلا من اصطياد امرأة سوداء مسجلة رسمياً كناخب ديمقراطى وتصوّت عادةً للديمقراطيين. لكن الماكينة اكتشفت أنها تسجل أولادها فى مدارس خاصة وترتاد الكنيسة وتلعب رياضة الجولف. من هنا، بدأ تواصل نشطاء الجمهوريين معها عبر الرسائل والبريد وأحيانا شخصياً، مع التركيز على هذه الاهتمامات الأخيرة وبيان نقاط الاشتراك بينها وبين برنامج الحزب الجمهورى إلى درجةٍ أحست فيها (أن الحزب الجمهورى يمكن أن يكون مكانا مشابها للبيت لأول مرة فى حياتها) كما قالت لمؤلفى الكتاب! ورغم أن هذا قد يُعتبر تطوراً عادياً فى طرق تنفيذ الحملات السياسية فى أمريكا غير أن المؤلفين يحذّران من أهدافه الاستراتيجية. وهى أهداف تصب فى رأيهما فى خانة جعل أمريكا بلد الحزب الواحد فى نهاية المطاف.

هل يمكن أن نسمع أمريكا وهى تستغيث من خلال عرض الكتب المذكورة أعلاه؟ ربما تتأكدُ مصداقية مقولتنا حين نمعن النظر مرةً أخرى فى مواضيع الكتب، وفى التنوع الكبير لطريقة عرضها، وفى خلفيات مؤلفيها التى تشمل الليبرالى والمحافظ والمسيحى واليهودى والرجل والمرأة والسياسى والمفكر والأكاديمى والإعلامى. لكنها ستتأكد أكثر حين يقرأ المرء تلك الكتب وغيرها، ويسمع نداء الاستغاثة ويعايشه فى أوساط المجتمع الأمريكى وهو يعبر عن نفسه بلسان الحال و بلسان المقال.

منذ أكثر من خمسة عشر عاماً، سألنى الزميل الأكاديمى الأمريكى المهذب والمتابع لشئون العرب والمسلمين على استحياء قائلاً: (هل تعتقد أنه يمكن لأمريكا أن تساعدكم بأى شكل من الأشكال؟). أجبتُ الرجل بما أجبته عليه، ثم مرّ دهرٌ من الزمان، وفى جولتى الأخيرة فى الولايات المتحدة التقيت الزميل نفسه، فلم يكن منه إلا أن بادرنى متسائلاً وبنفس الدرجة من الحياء: (هل تعتقد أنه بإمكانكم مساعدتنا فى أمريكا بأى شكل من الأشكال؟).

هل نساعد أنفسنا فنساعد أمريكا ونساعد العالم بأسره؟ هذا هو السؤال الذى سيبقى يتكرر مع كل ذكرى لأحداث سبتمبر حتى نبدأ فى الإجابة عليه بالأفعال قبل الأقوال.



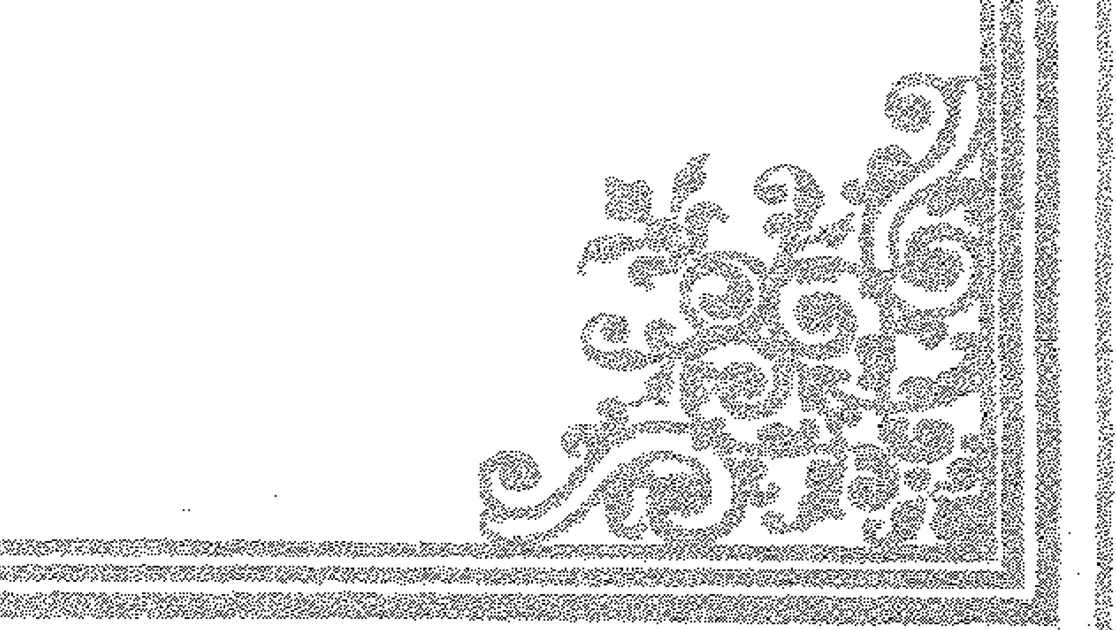


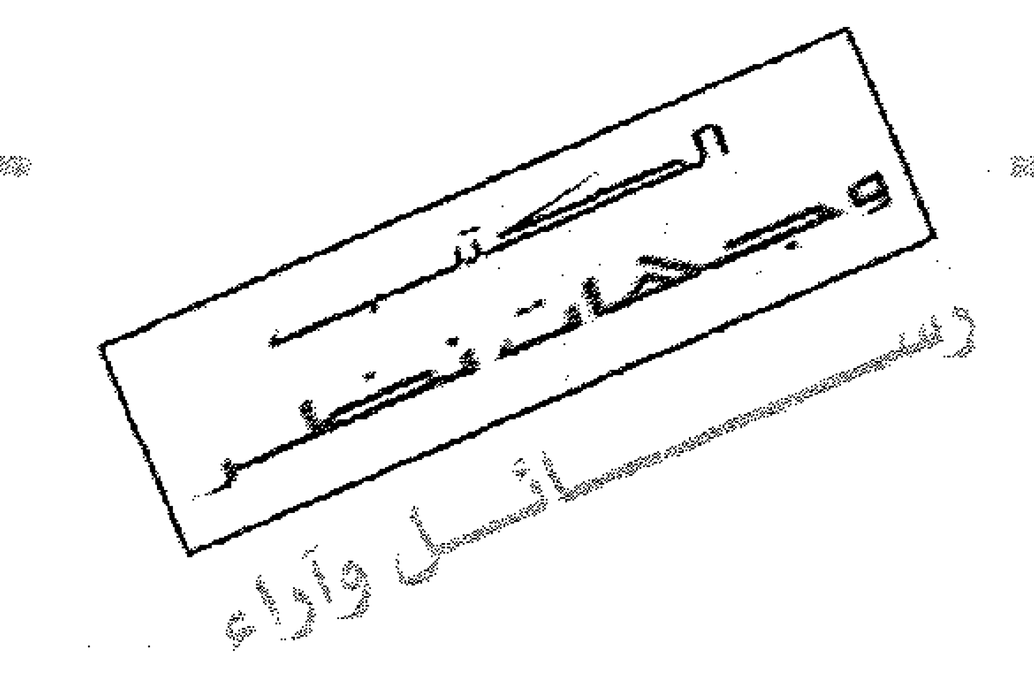
الإسلام مظلوم

محمد الغزالى

أعرف من يقول: إن كشف النصوص ليس عبقرية. وإن كشف أمريكا والعالم الجديد ليس عبقرية. غير أننا محتاجون إلى أصحاب هذه العبقريات المنكورة، إن مكتشفى النفط لم يخلقوه من عدم. وإنما عرفوا مكانه وأحسنوا تقريبه ونفع العالمين به.. والإسلام مظلوم مع أصحاب النظر القصير والرؤية المحدودة، لأنهم يقرون ما يعرفون وينكرون ما يجهلون.. الفلاح يرى الدنيا مروجًا خضراء، والبحار يراها أمواجًا زرقاء والبدوى يراها رمالاً عفراء.. والدنيا أوسع مما يرى هذا وذلك، ولم أعجب عندما بلغنى أن عالمًا ضليعًا فى الفقه أنكر غزو الفضاء، وظنه احتيال خبثاء، لأن الدنيا فى عالمه الدراسى لا تعدو التقعر فى بعض العبادات، والغفلة عما وراء ذلك.. وقد غبرت قرون على المسلمين وهم داخل السجن أنفسهم ورسالتهم. فلما صحوا آخر الأمر وجدوا أنفسهم غرباء على الدين والدنيا معًا! ويجب توفير عناصر النجاح للصحوة الإسلامية الحاضرة. فإن المتربصين بها والحاقدين عليها كثيرون. وأول ما نصنعه بناء الأجيال الجديدة على قواعدها الدينية وتقديم زاد ثقافى غنى يكفل لها القوة والعافية.

فى مقدمة المواد الثقافية علم العقيدة وأرى انتقاء عدة فصول من كتابى «العلم يدعو إلى الإيمان» و«الله يتجلى فى عصر العلم» مع ضميمة حسنة من الآيات والسنن تعرض أركان الإيمان على منهج السلف وأجدنى مسوقًا إلى إعلان كراهيتى لأغلب المتون والحواشى. ويستطيع المدرس الذكى أن ينتقى منها ما يصلح لعصرنا مع إطراح الباقى!!





ترحب «وجهات نظر» بما يرد لها من رسائل تعليقاً على ما ينشر بها من موضوعات ومقالات. وتحرص على نشرها. مع التأكيد على أن ما تتضمنه من آراء. مثلها مثل المقالات ذاتها. لا تعبر بالضرورة عن رأى المجلة أو هيئة تحريرها

الإخــوان والــفــن

بنظرة موضوعية وبتقييم منصف عادل وعقلانى أكثر منه حيادياً يحدثنا الباحث الإسلامى الأستاذ عصام تليمة فى عدد سبتمبر ٢٠٠٦ من «وجهات نظر» عن الإخوان المسلمين وموقفهم من الثقافة والفن والأحزاب. وبدأ الكاتب حديثه عن نهج وموقف الإمام الشهيد حسن البنا من تلك القضايا الثلاث التى كثيراً ما شغلت الرأى العام من المثقفين والعامة وأثارت هواجس لدى الكثيرين من المفكرين الحداثيين وغيرهم، فاستهل الكاتب حديثه عن موقف الإمام من تلك القضايا، وكيف عالجها فى حينها، وكيف كان رده وموقفه ممن أثاروها، فبأدب جم وبدماثة خلقه وبأيديولوجية إسلامية نيرة وبأريحية كان رده على الدكتور طه حسين والأستاذين محمد أحمد خلف الله وسيد قطب فى هذه القضايا التى استثارت الرأى العام واستفزت المجتمع المسلم حينذاك من رجل ينكر قصة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام فى القرآن إلى رجل يتحدث وينتقد بديهيات من القرآن فى مستهل حديثه عن الفن القصصى فى القرآن إلى رجل يدعو إلى العرى التام على الشواطئ، ثم يدلف بنا إلى موقفه من الأحزاب وأيضاً معالجته وموقفه من الأقباط، ثم موقفه من الفن والمسرح. رأينا كاتبنا كيف أنصف الجماعة والإمام الشهير بوثائق موثقة وبكلامه وأحاديثه فى الصحف وأوضح لنا الكاتب كيف كان رد حسن البنا الدمث الخلق الذى لم تخرج منه كلمة نابية أو لفظ يجرح إنساناً كائناً من كان وسرد لنا الكاتب الكثير والكثير من مواقف البنا التى كان فيها ناضجاً أشد ما يكون النضج الفكرى والعقلى ومعالجتها فى حينها واستوقفنى ما طلب منه أن يرد على مقال سيد قطب فى صحيفة الأهرام والذى ينادى فيه المصريات بالعرى التام أمام الشواطئ. رأيناه كيف كان ثاقب الرؤى عندما قال إن ردى سيثير ضجة، والذى لم يقرأ المقال سيقرؤه ويصبح للموضوع ضجة وقضية رأى عام يعرفها الخاصة والعامة، وكان رأى الإمام التجاهل التام لما كتبه سيد قطب وهدأت الزوبعة فى حينها دون أن يدرى أحد عنها شيئاً ووئدت الفتنة فى مهدها.

وموقف الإمام هذا يذكرنا بموقف الإمام الخمينى من رواية آيات شيطانية لسلمان رشدى، فلو كان أهمله وما أصدر فتوى بقتله ما كان أحد يعرف عنه شيئاً، وإنما موقفه هذا بفتواه جعل سلمان رشدى ملء السمع والبصر فى الغرب، وبعد أن كان نكرة أصبح علماً ومفكراً مضطهداً.

ثم يحدثنا الكاتب فى مستهل مقاله عن أن إخوان البنا أمس غير إخوان اليوم الذين أحدثوا بعده، وذكر الكاتب عدة أشياء، ولكنه لم يهاجمهم ولم يثر حفيظة المجتمع ضدهم، ولم يؤلب عليهم السلطة، ومن نافلة القول أقول إن هذا المقال الرائع وضع النقاط الحقيقية على الحروف الحقيقية بعدما امتلأت الساحة بحروف مزيفة ونقاط مزيفة وأصبح الكل يركب الموجة ويهاجم الإخوان بمناسبة وبدون مناسبة.

فليهدأ القوم قليلاً من الغلاة والمزايدين ونرجو الكثير من الكتابات الواضحة والعاقلة والمنصفة والتى تقيم لنا تاريخ الإخوان بعيداً عن المزايدة والاتهامات الباطلة، وحيث إن لكل تجربة إنسانية عيوبها ومميزاتها. وفى النهاية لا يصح إلا الصحيح.

صابر محمد عبدالواحد
عضو اتحاد الكتاب
الأفريقيين الآسيويين -
أخميم - سوهاج

ماذا حدث للشخصية المصرية؟!

لا أدرى لماذا ربطت بين خصائص الشخصية المصرية شبه المتفق عليها من الدارسين والباحثين. وبين القيم التى تناولها بالتمثيل العميق أستاذنا الكبير د. يحيى الرخاوى فى دراسته القيمة تحت عنوان: ماذا حدث لقيم المصريين؟! بعدد المجلة لشهر يوليو ٢٠٠٦. وكما ذكر بأنه تردد عندما طلب منه رصد أهم التحولات التى طرأت على الشخصية المصرية خلال الخمسين عاماً الماضية.. هل يعنى ذلك. أن جملة من المتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية هى التى ساهمت بالسلب فى قيم الشخصية المصرية من الإيجاب فى نصف القرن الماضى. أم أن خصائص الشخصية المصرية من اعتدال إلى حد الإفراط والتساهل والمحافظة: إلى حد الثورة من أجل المحافظة على الموروث والقديم. والتدين: إلى حد التطرف أحياناً. والنزوع إلى الهروب غالباً والاتكال والتواكل. وكذلك الواقعية المريرة: التى اكتسبها غالباً من الجغرافيا والتاريخ والتى أفضت بدورها فى النهاية إلى السلبية وهى أزمة الأزمات فى الشخصية المصرية. وأن تلك الخصائص التى أفرزت بدورها تلك القيم السلبية. ترجع بجذورها إلى الطغيان السياسى بكل أشكاله. عبر التاريخ الطويل والذى عانى منه المصرى عامة والفلاح خاصة. حيث لا ننسى أن مصر تعتبر أطول مستعمرة فى التاريخ وباقى تاريخها حكمها الطغاة فى الداخل. أى الغزاة من الخارج والدكتاتورية من الداخل. والخلاصة: أن الخوف المتجذر بوعى الإنسان المصرى عبر مراحل التاريخ الطويل. والذى ساهم فى تشكيل أهم خصائص الشخصية المصرية وهى. السلبية. إذن: قيم الغش. وقيم اللاعمل. والشكل للشكل. وقيم التوافق (جداً). والتسامح وميول الآخر والتى أشار إليها أستاذنا الكبير د. الرخاوى. من وجهة نظرى لا تخرج عن نطاق السلبية التى تتمتع بها الشخصية المصرية. فهل من خلاص؟!

وأسأل بالنهاية هل تختلف مصر عام ٢٠٠٦ ميلادية. سياسياً كثيراً. عن عام ٢٠٠٦ قبل الميلاد. لا أعتقد ذلك.

سعيد الرفاعى
العمار الكبرى. قليوبية

وجهات نظر.. إلكترونياً

أشكركم على هذا الإصدار الجاد والرائع. لقد بدأت فى قراءة وجهات نظر ابتداء من عام ٢٠٠١ وسرعان ما طلبت الأعداد السابقة من المجلة إلا أن الحيز الذى تشغله مجلدات «وجهات نظر» اتسع وتضخم. ولذلك أسأل لماذا لا توزعون الأعداد السابقة من «وجهات نظر» فى شكل الكترونى، إن ذلك سيساعد كثيراً على أن يحتفظ القراء بالأعداد التى يريدونها فى حيز مناسب.

د. مصطفى الحسينى
أستاذ طب المجتمع المساعد
جامعة عين شمس

آيــة الكــرســى

تشكر «وجهات نظر» القارئ الكريم الذى تفضل بتنبيهها إلى خطأ ورد فى نص الآية الكريمة التى تضمنتها اللوحة الفنية المنشورة فى الصفحة الثامنة من العدد الماضى (أكتوبر ٢٠٠٦) وصحته: «اللَّهُ لا إِلَهَ إلا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إلا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إلا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (البقرة: ٢٥٥).

